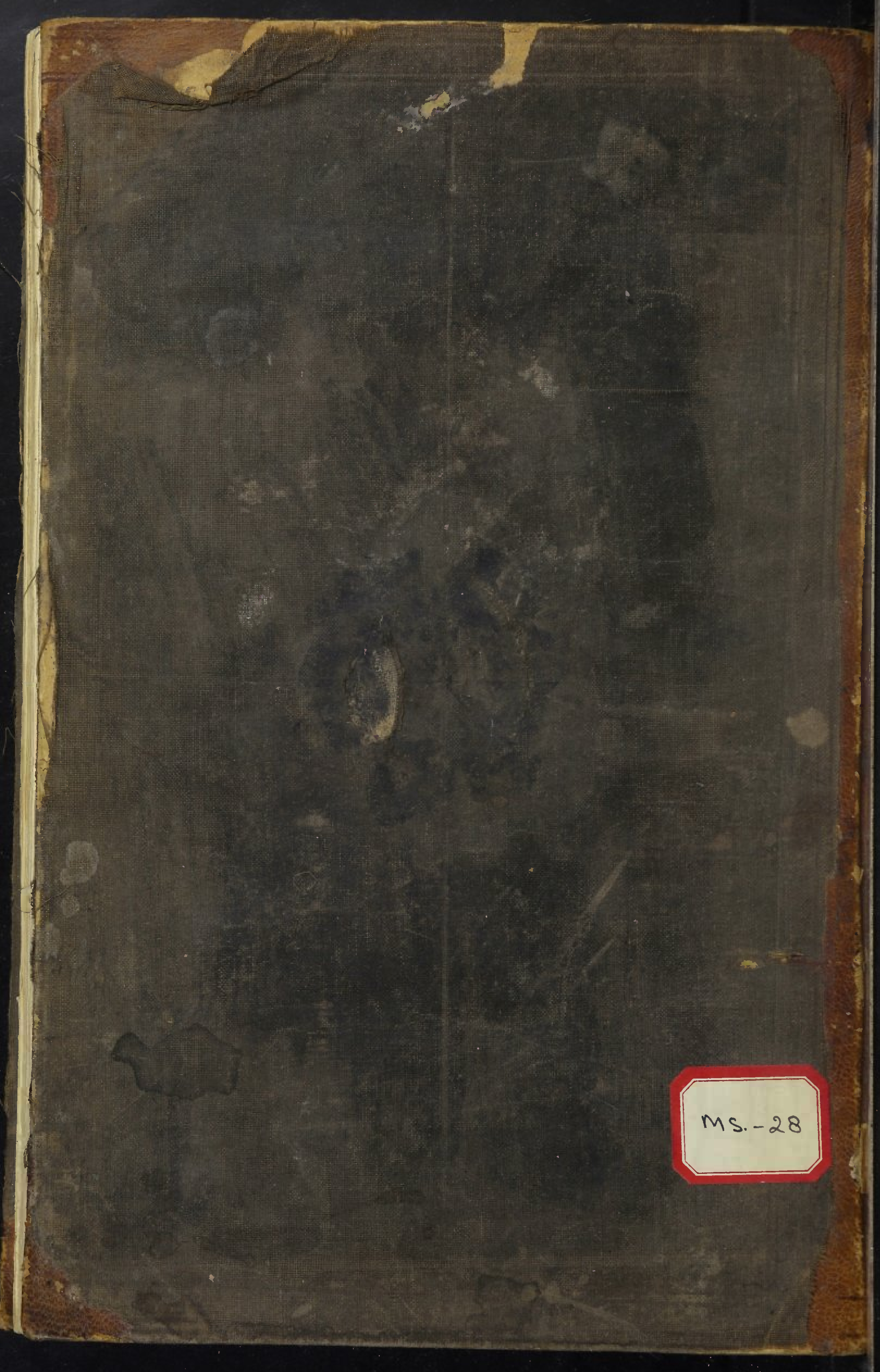
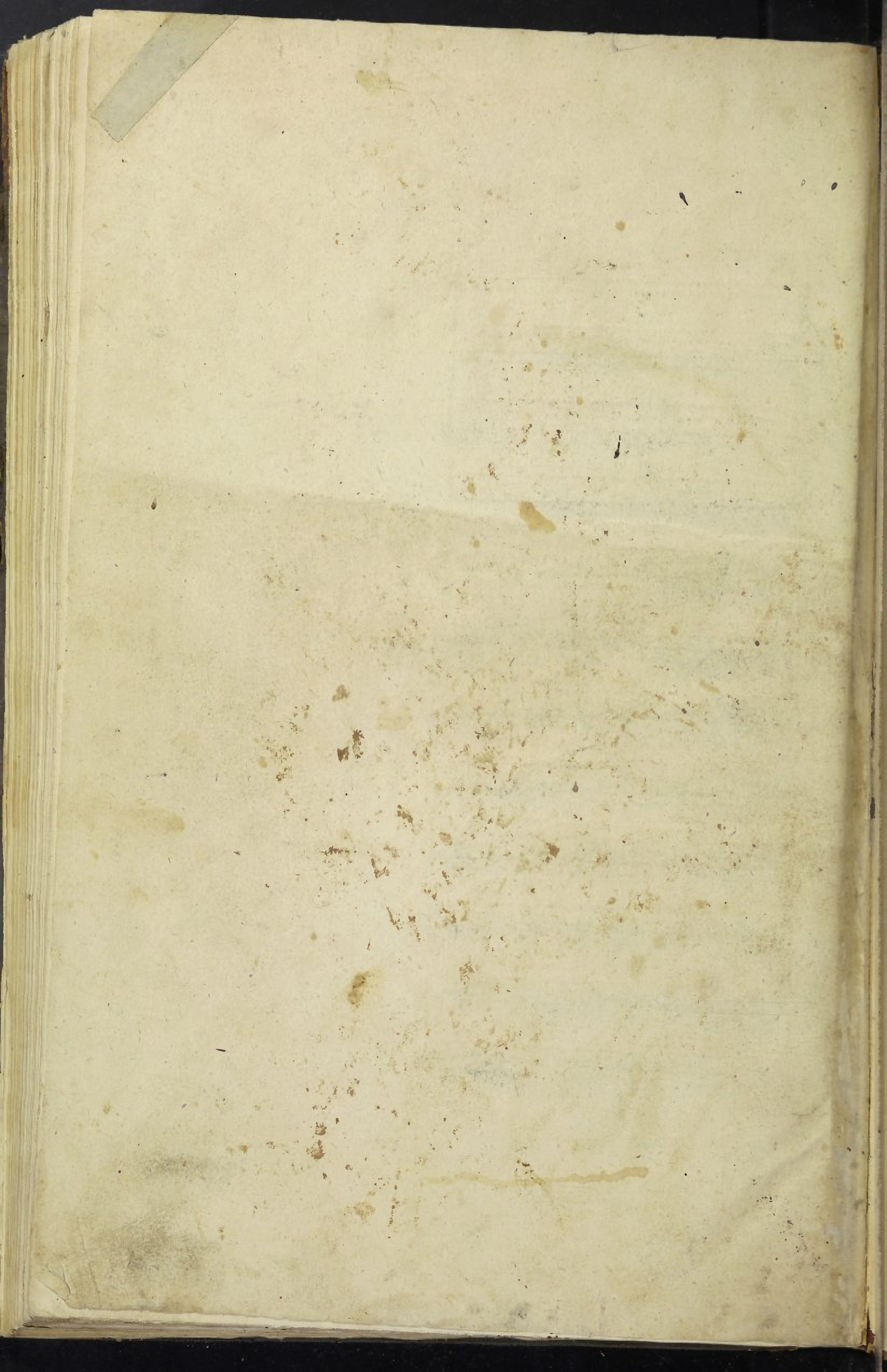

MS.-28



هذا كتاب معالم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الأنعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الأبدي
فلا أولي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه أحمده بقربني
الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه و
استقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط
في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول

والعمل

في العمل ⁂ واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي

لا يخيب لديه امال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمداً عبده

ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك

اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين

وعترته الكرام الطيبين صلوات ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم

وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم

نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فان اولى

ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطيل التردد بين العين والآثار

في معالمه الافكار وهو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية

فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي

يتيسر بها الأرباح كاسبته والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا

وينال به السعادة في الدار الأخرى ؛ ولقد بذل علمائنا السابقون

وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين ؛ في تحقيق

مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلة ببنان

افكارهم وكم شرحوا فيه مجملا بتبيان انظارهم وكم صنفوا فيه من كتاب

يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ

البلاغة ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعد

المشكل وبيان يكشف من سرائر المعضل وتهذيب يوصل من لا

من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم وتجلو بها

تارة منا لتكرعن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس

مفتقرة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى

المطلب

المطلب في الآفاق ومهذب جمل يعسف في مختلف الأحكام بكامل

الانتصار ومعتبر مدارك بحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة

روض بهر ناح لمتهد اصوله الجنان وروضة يجتنى اهش بارشاد

فروعها وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم

اجبنا الأسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله في تاليف هذا الكتاب

الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه بشرح معاهد المسائل

الشرعية واجبنا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا بتحرير

الفروع بتهذيب الأصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات

قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الأسماع من غير ايجاز موجب

للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان

يجعله خالصا لوجهه الكريم وانفع البيان يهديني حين تضل

الافهام الى المنهج القويم وتثبت حيث تزل الاقدام على صراط مستقيم

وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة

منحصر في المقصدين **المقصد الاول** في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما

يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه

الحاجة اليه وذكر حده وترتيبه وبيان موضوعه ومباديه ومسائله

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه

في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه

اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى

به الغرض فان الاستقصاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج

عما هو المقصد واما الجهة العقلية فهي ان المعقولات لا تنقسم الى موجودة

ومعدومة وظاهر ان الموجود اشرف ثم الموجود ينقسم الى جماد

ونام

ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى الحساس وغيره ولا شك

ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل

اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم ولا شك ان العالم اشرف

فالعالم ارجح اشرف المعقولات **فصل** ولما الكتاب الكريم فقد اشير

الى ذلك في مواضع منها **الاول** في قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما انزل

على نبينا صلوة الله عليه واله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي

خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم

الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلام المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه

بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم

لكان اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاي المذكورة

(اي الخمسة) في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على الانسان خلق من علق

وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعنى كونه
علقة وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال
الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة
الدنية الخسيسة ثم صرت فى اخر الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة قوله تع
الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا
الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرا وكفى
اى جميعا
بذلك جلالة لمن نحاه قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين
لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قوله تع انما يخشى الله من عباده
العلماء قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
قوله تع وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم الاية

قوله

قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قوله تعالى

يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات قوله تعالى مخاطبا

لنبيه عليه وآله الصلوة والسلام امرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة

وقل ربي زدني علما قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين

اوتوا العلم قوله تعالى فتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة

من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين بن ابي

الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين

الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس روحه والسيد العابد نور الدين

علي ابن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة

عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته

كما شرف خاتمه عن شيخنا الأجل نور الدين علي ابن عبد العالي العاملي

الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد ابن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين

علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب

محمد ابن الشيخ الأمام العلامة جمال الملة والدين الحسن ابن يوسف بن المطهر

الحلي والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابو القاسم

جعفر ابن الحسن ابن يحيى ابن سعيد قدس الله نفسه عن السيد

الجليل شمس الدين فخار ابن معد الموسوي عن الشيخ الأمام ابي الفضل

ابن شاذان ابن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد ابن

ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن ابن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر

محمد ابن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الأمام المفيد

محمد ابن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر ابن محمد ابن قولويه عن

الشيخ

الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر بن يعقوب الكليني عن علي ابن ابراهيم

عن ابيه عن حماد ابن عيسى عن عبد الله ابن ميمون القداح وعن محمد ابن

يعقوب عن محمد ابن الحسن وعلي ابن محمد عن سهل ابن زياد وعن جعفر

ابن محمد الاشعري عن عبد الله ابن ميمون القداح وعن محمد ابن يعقوب

عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن جعفر ابن محمد الاشعري عن عبد الله

ابن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول

الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان

الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه يستغفر لطالب العلم

من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم

على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة

الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن اورثوا العلم فمن اخذ

منها ما نقلته بخطي وافردته بالإسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي

الصدوق ابي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله

عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس

ابن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن

الأصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام

تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه

من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لأهله قربة لانه معالم الحلال

والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب

في الوحدة وسلاح على الأعداء وزين الأخلاء يرفع الله به اقواما

يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب

الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لأن العلم حياة

القلوب

القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل

الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله

ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال

والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

وروينا بالاسناد عن ابن يعقوب عن علي ابن ابراهيم بن هاشم عن ابيه

عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي

عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل

مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد ابن يعقوب عن محمد

ابن يحيى عن احمد بن محمد ابن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي

حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها

الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان

طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه

عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم به والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه

من اهله فاطلبوه ٭ محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد

عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك

ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم

فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه

فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال

المبطلين وتاويل الجاهلين ٭ الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه

عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم

لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال

ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء

بهم

بهم وان احب عبيدى الى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع

للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن على ابن ابراهيم عن ابيه وعن محمد ابن

يحيى عن احمد ابن محمد جميعا عن ابن ابى عمير عن سيف بن عميرة عن ابى حمزة

عن ابى جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه

عن الحسين ابن محمد عن احمد ابن اسحق عن سعدان ابن مسلم عن معوية ابن عمار

قال قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك فى الناس

ويشدده فى قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه

الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد بها قلوب شيعتنا افضل

من الف عابد ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص

النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس فى قوتها

العملية وتزكيتها باجتناب الرذايل واقتناء الفضائل الخلقية

وقهر القوتين الشهويّة والغضبيّة وقد روينا بالطريق السابق وغيره

عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع

وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن

عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن احمد بن عيسى

العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع السلام قال طلبة

العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف

يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل

والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة

الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه

وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل

على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم

هائم ولدته ناظم فاعمى الله على هذا خبره وقطع الله من آثار العلماء اثره

وصاحب الفقه ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل

في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل

زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة

امانه عنه عن محمد ابن يحيى عن احمد بن محمد ابن عيسى وعن علي ابن ابراهيم

عن ابيه جميعا عن حماد ابن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش

عن سليم ابن قيس قال سمعت امير المؤمنين يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله

منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما

احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او

يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي

حظه عنه عن الحسين ابن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن ابن

علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من

اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير

الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن

القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله

ع السلام قال اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب

لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما

مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع الطريق

عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي

من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى

عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع من طلب العلم ليباهي به العلماء

او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من

النار

من السادات الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** ورويناه بالاسناد

الثابت عن الشيخ الشهيد المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن

علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رض قال حدثنا محمد بن

جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا

عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت ابي حمزة الثمالي

عن سيد العابدين علي بن الحسين ع بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك

بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان

لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب

ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر

عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي

له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت

علم الله جل اسمه للناس وحق عليك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل
انما جعلك فيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم
الناس ولم تخرق بهم ولم تتجبر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس
علمك وخرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط عن القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن
سليمان الرازي قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن
القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر
الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله قال كان علي ع يقول ان من حق العالم
ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم
فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه فلا تجلس
خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشير بيدك ولا تكثر من القول قال

فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبة فانما مثل العالم

مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شئ والعالم اعظم اجرا من

الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام

ثلمة لا يسدها شئ الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم كما يجب

على غيره لكن في حق العالم اكد وبين ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات

من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن

ولجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس

ملكة حاصلة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا با

بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد

محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش

عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث

عن النبي ع انه قال في كلام له رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج

وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم

التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله

فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بترك

علمه واتباعه الهوى وطول الأمل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق و

وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد

بن محمد عن محمد ابن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال

العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل

فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن

خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن ابي عبد الله بن القاسم الجعفري

عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته

عن القلوب

عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد يسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما
تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد
من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا
علمتم بما فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم
على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله
وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا

لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحزم ان تتفقهوا

ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم

لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن

علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون

القداح عن ابي عبد الله عن آبائه ع قال جاء رجل الى رسول الله فقال يا ر

سول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع

قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله

قال نشره **فصل** وقد روينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد

بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن علي عن الحسن بن محبوب عن معاوية

بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا

معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه

العلم

العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي ابن ابراهيم

عن محمد ابن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي

عبد الله ع في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلما

من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عدة من اصحابنا

عنه احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن ابي عبد الله

قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط من رحمة الله

ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران

رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها

تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه

عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب

عن ابي عبد الله ع كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان

للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع

من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عن عدة

من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن ابي عبد الله

الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي

عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع

يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة

من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية

وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته

السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه

وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء

وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف

وماؤه

ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الأخيار عنه عن علي ابن

ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص

بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به دعي في

ملكوت السموات عظيما قيل تعلم الله وعمل لله وعلم الله ولما ثبت

ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة أشرف

من علم الفقه لان مدخليته في السلم اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر

الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى

اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم الامور المعاش

وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا لطرقنا عن محمد بن يعقوب

عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى

عن عبد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن

ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسين موسى ع قال دخل رسول م المسجد

فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة

فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية و

الاشعار والعربية قال فقال النبي ع ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع

من علمه ثم قال النبي م انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة

قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن علي الوشا عن حماد بن عثمان

عن ابي عبد الله م قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن

اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل

عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة

وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن علي عن احمد بن محمد عن ابي محبوب في ابي ايوب

الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت

بحى بل

من المؤمنين احبّ الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن

ابيه عن ابن عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه

ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدّها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن

محبوب عن ابن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول

اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله

عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام لا يسدها

شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد

السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن

علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد

الحميد العطار عن عمه عبد السلام ابن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال

حديث في حلال الله وحرامه تاخذه عن صادق خير من الدنيا وما فيها

من ذهب او فضة وبا الاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد

عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان

يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال الحق وهل يسئل الناس

عن شي افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تع انما فعل الاشيا

الحكمة المقتضية لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي

من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بحصول من له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه

سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عايدا الى العبد وحيث كانت المنافع

الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام ولا يكاد يطلق اسم النفع

الا على ما ذكرنا ههنا لم يعقل ان يكون هو الغرض من هذه المخلوق الشريف

سيما مع كونه منقطعا بالالام ايجاد المنافع فلا بد ان يكون الغرض

شيا

شيئا آخر ما يتعلّق بالمنافع الأخروية ولما كان ذلك النفع من أعظم

المطالب وأنفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق

وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل

عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم

وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل

عن فضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن

ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى

يتفقهوا وعنه عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين

فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا

في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه

عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر

قال سمعت اباعبد الله ع عليكم بالتفقه في الدين ولا تكونوا اعرابا

فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك

له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسين بن حمزة

العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي

قال حدثنا جدي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن

ابي عمير عن العلا القلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع

لو اتيت بشاب من شباب الشيعه لا يتفقه لادبته قال وكان

ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن

محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق

بن عمار قال سمعت اباعبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس

اصحابي حتى تفقهوا في الحلال والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم

وفي الاصطلاح

وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية فخرج بالقيد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته
وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية
الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم الملائكة
والانبياء ، وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان
هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله
تعالى يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا
يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد
بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام

كل لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد

يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس

بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج

اكثر الفقهاء عنه اذ ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا

على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم

والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد

البعض فقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول

بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير

انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل

للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي

فالعلم

فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا جزئيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم
بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك العلوم اصطلاحا وان صدق عليه
عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها
الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في
العموم قولكم لا ينعكس جمعا لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ما اذا المراد
اراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في
استعلامه من المأخذ والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق
العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضر عنده على التفصيل وح
نعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه **واما** عن سؤال
الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين

وان لم يمنع من نقيضه وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع

في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايض

من ان الظن في طريق الحكم فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة

القائلين بان كل مجتهد مصيب كما ياتي الكلام فيه انشاء الله تع

في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم

على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان بعض

العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته

او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او لغير ذلك من

الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة

عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها

عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن

كيفية

٢ لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم

كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف و
المكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية
الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره من علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة
والنحو والصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم
بهما الى العلوم الثلثة ظ فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه
في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم
ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيره وتسمى تلك الامور مسائله
وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال
عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذ

ذلك با المبادى ولما كان البحث في علم الفقه عن أحكام الخمسة

اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة

والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلاجرم كان

موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والحرو التخيير

ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع

ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي

المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق مهمات

مباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه

مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث الالفاظ تقسيم الالفاظ اللفظ

والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة

فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى

معناه

معناه في جميع موارده وهو المتواطئ او يتفاوت وهو المشكك

وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات

والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهو

مترادفة وان تكثر المعنى واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص

الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز

وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي

وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة

اللغوية والعرفية **واما** الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها

ولنذهب الحكم من يوم وقبل الخوض في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع

فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة

في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال

الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال

الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال

الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد

واما النزاع في ان يردونها كلها هي بوضع الشارع وتعيينه

اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون

حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني

المذكورة في لسان اهل الشرع واما الشارع فيها بطريق المجاز

استعمالها

بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة

الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها

تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على

وهو الثالث الشرعية / وهو استعمال الشارع فيها بطريق مجاز بمعونة القرينة

الثاني واما اذا استعمل في كلام اهل الشرع فانها تحمل على

وهو استعمال الشارع هذه الالفاظ فيها بطريق المجاز

الشرعي

الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة

بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك

مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم

عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف

الشارع ونقلها اليه وهو معنى الحقيقة الشرعية بل يجوز كونها واورد

عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز

كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع

استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من

اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت

المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة

يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته **وثانيهما** ان هذه المعاني

تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما

فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة

فلان دعوى كونها اسماء المعاني الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند

معاني الالفاظ

اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاقها الشارع فهي ممنوعة وان كانت

لعدم العلم باطلاق الشرع

بالنظر الى اطلاقها اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها حقائق عرفية لهم

طائفة المتشرعة

لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك فرع الحقيقة

الشرعية ثم اذا لاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع

لا في اطلاق اهل الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه

الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما

هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان

الاول

الأول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية

لفهمها المخاطبين بها من حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان

الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك لنا لمشاركتنا لهم في التكليف

ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع

الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر

الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم

باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما

هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون

عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله

عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه

قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان نفهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن

كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع

بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان

قيل نعم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم مع

التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة ٢ بالمنع من كونها غير عربية كيف

وعن الثاني ٢

وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى

اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء

على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا

انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان

قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق

عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في

في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق

على البعض

على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
اي بحسب مشهوره

على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيبق هذا الجزء ما ويراد بالماء مفهومه الكلي

ويقول انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم

والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران

بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع
اعني ان القران مفهوم كلي فيصدق على السورة انها قران والثاني يقال ان السورة بعض القران ٢

٢ باعتبار انها بعض من مجموع القران ٢

الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا

عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الجوابين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع

هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال

الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال

بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم

لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية والمقالية ولا يخفى
له الا الطول   رايت الدايرة

لنا دنوق بالافادة معلم وبدون ذلك لا يثبت العلم فالترجح لمذهب الثاني

اعتبار بدون القرائن ازالة الاشكال

وانكان المنقول من غ ليلهم متاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وندا حال شرذمة وهو شاذ

ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في

اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه

اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع نفاه

في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه به

بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن

فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز وهو الاقوى عندي جواز

مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما نبين

من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر

الوحدة

لوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار

ار كرن راد المتكلم واحدا بعينه

قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة

المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع

في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد

هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي

لا في المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس لكل جزء

يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما

اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر

ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع

لاحد المعنيين وتستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع

مثلا قرا وضع شده باشد بر حيض تنها و مستعمل باشد در همه حيض وطهر

للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان

اهرا احد المعنى

حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا

لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني

ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء

وهو غير مشترط بطرفيه ما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة

في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ

دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع

كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم بالمسمى تعسف بعيد ومنها انه

يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المعنى على ان

يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة وكذا ما هو في قوة المجموع

المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض

انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق

بطريق الحقيقة

الحقيقة

الحقيقة يلزم كونه مريداً لأحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان متغير

اللازمة ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وقد فرض استعماله

في جميع معانيه فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مريداً

لهما معاً معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما

على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع بمعنى

وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين

معاً لا بقاؤهما كل واحد منفرداً وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك

هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في مفهوميه فيرجع

البحث الى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال

وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع

متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والجواب عنه

بمعنى الانفراد ومن ارادة المجموع معاً عدم الاكتفاء بكل منهما وكونهما مرادين م

بانّ التثنية والجمع انما يفيد ان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد

المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في حجة ما اخترناه والحق

من افادة قوة تكرار المفرد بالعطف

انّ يقال انّ هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد

الى اكثر من معنى واحد

حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من

اي فلا يقتضي نفي صحته

من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات

وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا

فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة تجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ

واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه

مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد

اي لا بشرط شيء

عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة

الا وحده

تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له

فيه

فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هو بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى

حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظ في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى

الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم

والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة

على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون

على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان

والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع

وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاولى

بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله

يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله تعالى يسجد له من في السموات وقوله تعالى وملائكته

يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل نحن بما عندنا

اي نحن بما عندنا راضون [illegible]

وانت بما عندك راض والرأى مختلف اى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون

قد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك مجاز بالاتفاق

وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا نسلم كونه حقيقة بل نقول مجاز لما قدمنا من

الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجمع

اى ان هذا من باب اطلاق لفظ الموضوع للجزء وارادة الكل ... لفظ السموات والارض

فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على الظهور فى ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

اصل وقد اختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى كاختلافهم فى استعمال

اللفظ المشترك فى معانيها فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم

على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال

اللفظ فى المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة

المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة

لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشىء معاند لذلك الشىء والا لزم صدق الملزوم

بدون اللازم وهو صح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا

استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى

الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن

ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله

لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي مع اخلاف الموضوع له

وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ

مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في

الاخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوزين ظ

بعد ما قررناه في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد

ابطال الاولى ويرد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع

البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات

والنفي كما في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى

مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه

فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل

ان يريد بوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها

حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام

انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع

الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان

ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا

المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما تولى في جواب حجة المانع في المشترك

اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تجرده عن الوحدة مجازيا للفظ

فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك

هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاخر

الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر

ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله والقائل به

منع البعض بكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي

وفيه بحثان الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة

في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال

قوم انه حقيقة في الندب فقط وفي عي قيل في الطلب وهو المشترك بين الوجوب

والندب وقال علم الهدى انها مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا

لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في

ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشترك بين ثلثة اشياء

الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة

وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة

والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن

فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا

قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن

ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة

الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا

نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فليقدر كذلك لو كانت في الواقع

موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك

يتم المطلوب الثاني انه قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا

ابليس

الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما

هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان

متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة

او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب

فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في

ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو المتنازع فيه قلنا هذا

للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع

التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام

المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال

على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو

مخالفة الوجوب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة

الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون

للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال

وعدم الاتيان بالمامور به واما معنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر

عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة

معنى الاعراض فعديت بعن فان قوله تعم في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى

افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم

مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال

في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق

كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد

والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله واذا قيل لهم اركعوا

لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب

لم يتوجه

لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على

تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان

الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع

كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان

يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز

ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا

معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات

الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني

بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة

احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا

منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا و

وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو

معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا الفارق بين السؤال والامر انما هو الرتبة

فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر فلو

فثبت ان الامر للندب

دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان

القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل

عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه

لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول

وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم

صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب

كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كان موضوعة

لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر

المشترك بينهما وهو طلب الفعل منعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز

وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة

انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك

المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير

وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من خصوص معنييه حيث

لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير

ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا

او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه

بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل

فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول

مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني تبيينا وبيان ليس

المعنيين ٣

كما توهم لان الاستعمال فى القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ

فاين هو من اشتهار الاستعمال فى كل واحد من المعنيين وانتشاره واذا ثبت

ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل اولى

احتج السيدة على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب

والندب معا فى اللغة والتعارف والقران والسنة وظا استعمال اللفظ يقتضى

الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظ الواحد فى الشيئين

او الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة واحتج على

كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى بحمل الصحابة كل امر ورد

فى القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى

اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا

امر والامر يقتضى الندب او التوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا

فى اللزوم والوجوب

والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك

من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا

فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم

بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا

الباب قال رضي واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم

الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة

ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على

الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب

عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا

ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون مجازا او لوجود

امارات وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيء

او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت
نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر
وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت
واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان
حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير
اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول
الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة
كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه
لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم باطل لان الدليل اما
العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب
ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة

قسما اخر وهو ثبوتر بالادلة التى قدمناها ورجعها الى تتبع مظان استعمال

اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك

بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق فى احتجاج السيد على الاشتراك

بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو

الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب

وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشترك بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم

فى احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا

المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر فى الندب كان شايعا فى عرفهم بحيث

صار من المجازات الراجحة الخارجية فيشكل التمسك فى اثبات وجوب امر

بمجرد وروده الامر به منهم عليهم السلام الحق ان صيغة الامر بمجردها

لا اشعار فيها بواحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف فى ذلك

تساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح صح

قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزّلوها منزلة ان يقال افعل ابدا او احزون ن

فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لايّهما هي فان للنساك لنا

من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان

والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان

ولا الذي يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلّة نعم لما كان

اقلّ ما يمتثل به الامر هو المرّة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال

لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبغير مرّة اخرى وهو انا نقطع بان المرّة

والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب

ضربا قليلا او كثيرا او مكرّرا او غير مكرّر فيقيّده بصفاته المختلفة ومن المعلوم

ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء

في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر فيكون معنى اضرب مثلا اطلب منك ضربا ما

بدل

فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل

على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه

انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل من

هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار   الاولون بوجوه احدها انها

لو لم يكن للتكرار الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار

فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر   الثالث

بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور

به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر

سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدها

انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان

النهي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها

وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في

النهي اذ الترك يجتمع ويجامع مع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء

نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي

في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان

ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع عن السكون

دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما   من قال بالمرة

بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد

والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر

في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة

العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا

لكونه للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل

بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا

مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق

يمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدم

دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك

كاف في اثبات مثله ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي

الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك

بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك

وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم ابن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه

لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا

هو الاقوى لنا ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور

والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليها

القول بالفور امور ستة   ان السيد اذا قال لعبده اسقني

ماء فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا

افادته الفور لم يعد في من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة

لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع

ما تكون الصيغة مجردة   انه تعالى ذم ابليس عليه اللعنة على ترك السجود

لادم ع بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور

لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالفور وسوف اسجد

والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل

فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف

اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه

غير معلوم

غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يوخر الفعل

عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي يكلف بالمنع من التاخير عنه واما انتفاء

اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج

والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه

وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت

الذي يوخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم

التكليف بالمحال   قوله تعم وسارعوا الى مغفرة فان المراد بالمغفرة سببها

فعل المامور به لا حقيقتها لانه فعل الله تعم فتستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب

المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعم فاستبقوا الخيرات فان الفعل المامور به

من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور

واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا

لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع

دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه وسبق

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز

تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على

الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس

بجايز فتامل   ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل

هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب

وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانه اثبات الامر في افادة الفور على غيره

من الخبر والانشاء وبطلانه مخصوص   واما ثانيا فبان الفرق بينهما بان الامر يمكن

توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل

السادس

ان النهي بضد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء

نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب

السابق فلا يحتاج الى تقريره واحتج ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال | السيد

اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي فظاهر استعمال اللفظ

في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة

ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل

او التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي

يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان

من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد

يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام

رفع الاحتمال ولهذا يحسن يراد المفهوم من حيث فيما نحن فيه ان يجاب بالا

بالتخيير بين الامرين حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن ظاهر اللفظ

وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات

ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان

به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر كون المامور فاعلا

يقتضيه

على الاطلاق وذلك توجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى

قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذا بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد

هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف

على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في وقت الثاني فان عصيت ففي الثالث

وهكذا او معناه افعل في وقت الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده

فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني فا

فالمسئلة لغوية لانا لا نعلم ان افعل لاي من المعنيين وضع

الحاشي

الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان مجحفا الا انه لم يقتضيه قليل ا

الجدوى اذ الاشكال انما هو فى مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان

الواجب ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك ان الادلة التى استدلوا بها على ان

الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة

بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب

المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور بها بالتسارع والاستباق

فمن اعتمد فى استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث

يمضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير

بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلانى فى

اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته بفوات وقته

ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل فى الثانى

لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

الشارع عند الاتيان لم يصيّره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فيجب بعصي المكلف

بمخالفته بمعنى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة

المعنى الاول فيتضح القول بسقوط الوجوب   الاكثرون على ان الامر بالشيء

مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا

وفصّل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت

حكاية هذا القول عن المرتضى رض وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية

ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول

بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان

الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان

غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر

امر به

امر امر مرة ثم اخذ نافي الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر وردني

الشرع على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة

والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد

والراحلة والقرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو ا

الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين

فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان

يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوب السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود

المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات

الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة

كما ذكرنا الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب

نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما نرا

بنادى با المغايرة للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهور بهذا الاصل وما اختار

السيد فيه محل تامل وليس التعارض لتحقق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث فى المعنى

المعروف فى كتب الاصول والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل الخلاف بعرف بل ادعى

بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف

بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لا يتعلق با المسببات لعدم تعلق

القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حاح لازمة

لا يمكن تركها فحينما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق

با السبب فا الواجب حقيقة هو وان كان بط بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب

كما هو المفروض يجوز تركه ومع فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق

اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب

المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمى اللازم ظ وايضا نا نالعقلا

لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول

بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور وكيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في

المقدور وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هيهنا

عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق قول فيه يوهم

ارادة معنى الشرعي فينكر وعوان تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي نظر بالتأمل

وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على الفعل المأمور به

حينئذ لا ينفك عن تركها   الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا

يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا في الظاهر ولا وسيلة له وهذا الكلام

عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء

لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف

بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد

المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب

فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالتحقيق ان البحث

في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالسبب نادر وانما الشك

في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه

ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع

عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد

ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتناع التصريح بنفيه واحتجوا بانه لو لم يكن

يقتضي الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب

ان يكون واجبا والتالي بقسميه باطل لفظا ولا معنا واما العام فقد يطلق

ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه

في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا

فظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي

النهي عن ضده الخاص لفظا

يدل الامر على النهي با التضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان
محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في ضد العام بمعناه المشهور اعني

الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم

من قال النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو

لم يدل الامر بالشيء على النهي عن الجزء الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر

لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار ا

استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد

عن الضد العام بل هو الى الاقرب ثم ان محصل الخلاف فيما انه ذهب قوم الى ان

الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق

للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم

معنى مع تخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص بناء على عدم الامر لغة وعرفا هو الوجوب

على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب لبساطة لا رجحان الفعل مع المنع من ا

من الترك وليس هذا معنى النهي عن ضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان

جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص

واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى

صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا

على انتفائه مع ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه

عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين
احدهما رجحان الفعل وثانيهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة

على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن

الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل

بيان الملازمة ان كل المتغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا

والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية

للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان

فان وبا

تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع

اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد

والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو

كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يجتمع في الحركة

الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل

منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم في الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة

مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر

بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يصير افعل هذا وافعل ضده امرا

متناقضا كما يصير لا تفعل هذا ولا تفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال

والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى

انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه

الى تسميته هل المامور به نهى كالضد وتسمية طلب بهما وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت

ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشىء له عبارة اخرى كالا محبة نحو انت وابن اخت خالتك

ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية وان كان المراد به انه طلب الكف عن ضده

منعنا ما زعموا من انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد

يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشىء الاخر يوجب

اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح وقد يكونان ضدين لامر واحد

كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين

بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ

الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن احد المدعى

الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب

بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل

النزاع

النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا

خرج الواجب عن كونه واجبا وان اراد واحد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم

الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذاك

وانت اذا احطت خبرا بما حكيته في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن

النظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة

من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء، وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير

الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول

مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني

ان الامر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور

وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان

يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم

الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول

هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول حمل

القول بالاستلزام مخصراً في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ

يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله

وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا

الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان

يحرم ضده والقاضي هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي

ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم

من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت

كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق

فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة

اللفظ

الشطية فكله على الكل بارادة المنع الذى ذكره نعسف يجب بل قربة بينة واحتج

المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه على

ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك

ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو

معنى النهى عنه وجوابه يعلم ما سبق نفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به

مطلقا بل يخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم

لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايض لان مستلزم المحرم محرم والجواب

ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا مقدمة الاولى وان اردتم

به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح

المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا التحريم

الملزوم لنحو ما ذكر في التوجيه اقتضاء ايجاب المسبب لايجاب السبب فان العقل

يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة
فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول
الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما
والاشتراك في العلة فلا وجه ح لما ذكرنا لتحريم اللازم بتحريم الملزوم وادلة لا ينكر
العقل تحريم احد امرين متلازمين اذا ما اتفقا مع عدم تحريم الآخر وقصارى ما يتخيل
ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وفيه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن
فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق
هو في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة
هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث انتفى بهم القول

بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظهور ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال

فيكون واجبا مخيرا والتحقيق في رده انه مع الصادق عن الحرام لا يحتاج الترك الى وجوده

شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الالوان

واحتياج الباقي الى المؤثر واما بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل

فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصادق وتوقفا لامتثال

على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول

بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد

هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به انه لا ينفك

عنه وليس هيهنا بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم

الملزوم مع تحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة له او مقتض له

فهو ممنوع لما هو بيّن من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن

فعل المأمور به في عدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور

صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الذي هو العلة في الترك

ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد

فاذا كان واجبا كانا ما لا يتم الواجب الا به واذ قد انتسابقا عدم وجوب

غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف

باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب

عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب

الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها

لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم

الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه

بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان

موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف

عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح ذلك فعل الواجب الموسع لكان

هذا الصارف واجبا باعتبار كونه ما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الواجب والحرام

في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لذلك فعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم

الواجب الا به تقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل

على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه

ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي

فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة

السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم

لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها

الى الواجب ولا ريب فيه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب

لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله

بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف

عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة

بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو

باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به

فاذا فرض ان المكلف عزم على ترك ضد الواجب حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك

الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء

الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه

للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل

الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت

ان وجو

ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وابضا فحجة القول

بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف

مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم

وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه

مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر

في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر

بالشيء اذا كان شيئا على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع

ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة اختاره جمهور المعتزلة

وقال الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره

ونعم ما قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل

انه يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها

شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوى بينهم نعم هنا

مذهب يتبرا كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا

على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله يعلم

ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه الحال الا الكلام فى البحث عن هذا القول

وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة فى اطالة القول فى توجيهه ورده ولقد

احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل المذاهب فى هذه المسئلة ولبئس المسئلة كثيرة

الفائدة الامر بالفعل فى وقت يفضل عنه جائز واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب

الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة

وجمهور المحققين من العامة وانكره قوم لظنهم انه يؤدى الى جواز ترك الواجب ثم

انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التى ظاهرها ذلك

مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره وعلى ما ذكره العلامة ونائبها

انه مختص

انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا

يسقط به الفرض وثانيها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعيا فان بقي المكلف

على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان

نفلا وهذان القولان لم يذهب اليها احد من طائفتنا وانما هو لبعض العامة والحق

تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه

واخره في اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة

التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو

العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى

نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة

والقاضي سعد الدين البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب

ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فتحصل مما اخترناه في المقام دعويان

لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر فان ذلك باطل اجماعا
ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل الظاهر ينفي التخصيص
ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي
اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا فانه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين
فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلواته على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع

ولنا

ولنا على الثاني ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين

العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب

العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب

العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب

فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع

على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه

لو اتى باحدهما اجزئ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب

عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع

باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير

ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي

فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها

عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت

في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ

بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء فهذا الا في الانفصال

وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها

لا لكونها احد الامرين الواجب تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير لكان

الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا

فان الاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكونه المكلف

مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب

اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له

بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت

الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات

اجالة

اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض
الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وغيره وان كان الحكم به
منكرا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام
فيجب العزم على الفعل لعدم الانفكاك من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع
الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفعل
في الوقت متسعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وحينئذ فاللازم صرف
الامر الى جزء معين من الوقت واما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان
هو الاخير لما خرج عن العهدة باداء في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو
الاول والجواب اما عن امتناع الفعل في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا يبطل
باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل
ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا

في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو للفعل في الاول لكن الثاني باطل با
بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ما تقدم فان لزوم المدعى
انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك ان الشرع اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من
اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه
في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير تتصف
بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه
والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي
ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات
المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة

المؤداة مثلاً في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف

مخير بين هذه الاشخاص المخالفة بمشخصتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق

انا نخير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل

الحق ان تعلق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط

وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل

الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهره وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل

اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك

والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد

ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا

المعنى عرفا ضممنا اليه ذلك المقدمة التي سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم

النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس

يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخرى يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا

الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد

الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم

امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد

يقوم مقامه فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج من وافقه

مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا

تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث

لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود

ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط

احدهما فيتوقف انتفاء الشرط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا ينعدم

الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم

من عدمه

من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه دعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية

يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة

اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون للامتناع وجود متعلقها عقلاً

لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارةً وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا

منتف لانهن اذا لم يكن يردن التحصن فقد اردن البغاء مع ارادتهن البغاء يمتنع

اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقق

الاكراه فلا تتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم

عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة

في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية

نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الآية تدل

على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظراً الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه

ولا ريب ان الظ يدفع بالقاطع   واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظ من كلام الشيخ وشيخ الشهيد في الذكرى ونفاه
السيد والمحقق والعلامة وكثير من التالين وهو الاقرب لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث
وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى
المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولانه لو كان
كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة
مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم
الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة لان الفائدة غير منحصرة
فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج

السامع

السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناوله

الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن

ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون

المحل مقتضيا لاثبات حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال

عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا امر قبل

واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا

لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ماذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع

في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد

وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء

عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون وينادي ما لابد

في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض

والاسود فلانم ان المقتضي لا يستحق انه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو

كونه بيانا للواضحات   والا صح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها

لما قبلها وذلك لان الاكثر المحققين وخالف في ذلك الا تبه المرتضى فان تعليق الحكم بالغاية

انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل آخر

ورد فقد على هذا بعض العامة لنا انه قول القائل لما صوموا الى الليل معناه آخر

وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعده مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف

المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى

انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو

كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله ثم اتموا الصيام الى

الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام

في سائمة الغنم الزكوة المعلوفة مثلها فان قيل لا يمنع ان يكون المصلحة في ان نعلم

بثبوت

ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع

فيما علق بعنا بترجم فالحرف والجواب المنع من هنا وانه للتعليق بالصفة فان اللزوم

هناك اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل فضلا عن عدمه في الليل بخلافه

هناك كما علمت ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل

من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض

من لم يقل بها   قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء

شرطه وتبعهم في ذلك بعض متأخريهم فاجازه وان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق

على منعه ونسب اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كأن يأمر

السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم

العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر

كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن يتجشى

الترجمة عن البحث عما نرى وان نكثر ايرادها في كتب القوم وسنظهر لك سر ما قلته وانما

لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث جعله

على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث نحى عن هذا المسلك واحسن التادية

عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع

المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط

لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب

وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله

اعلمنا ان زيدا لا يمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة اذا

وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره مع فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى

انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه ما يصح ان نعلم

وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط

ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يأمر بالفعل مستقبلا

ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا

تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن

من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول عم فالعالم

كحالنا اذا علمنا الله تعالى حال من نأمره فعند ذلك نأمره بلا شرط وقلت هذه الجملة التي

افاد السيد قدس   كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو

وان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة

من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة

المكلف له فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة

فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه

فلا يكون مكلفا الا بقا فقد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا او اجمعت

الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع

زمانا زمانا ونوقع في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز

ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه

فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع

وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وهو عدم النسخ فقد علمه والا لم يقدم على ذبح

ولده ولم يحتج الى فداء الرابع ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ

من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل

المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره

عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على

نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدك مثلا مع علمه

بانه

بانه سيعزلها اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول

ظ لما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف

عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة

انما تتم بتقدير كونها مندرجة فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعا

الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سنده

هذا المنع فقال ولهذا انذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت

وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس بجيد انا لم نعلم قطعا انه مامور ان يسقط

عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن

ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع

في الفعل المكلف والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع

في بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه

ولا يجب اذا الزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء التبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام

جيد ما عليه في توجيه المنع من زيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم

بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في

وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة على

حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل

كلفه بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا

قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عليه السلام فلاشفاقه

من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز

ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله

لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم

لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد

الى

واليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ذكره من الاستيذان

فانما يحصل لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال والوكيل وذلك ممتنع

في حقه تعالى الاقرب عندك ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى

معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة

في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختار

في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل

فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم

الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه

بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه

باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا

بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير

معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل

التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون دفعه كافيا فى رفع مفهوم

الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رفع الحرج عن

الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى

التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى للجواز موجود المانع منه مفقود فوجب

القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب

مقتضى لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض

سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة

والمركب يكفى فى دفعه دفع احد اجزائه فيكفى فى دفع الوجوب دفع المنع من

الترك الذى هو جزئه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم

عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفعل علة لوجود الحصة

التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس

للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع

من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبتت

منافية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف

واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان

لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من موضعه وثانيهما انا وان سلمنا كون

علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه

اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين

ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر

للجنس الذي هو الجواز الحاصل ان للجواز فصلين احدهما المنع من الترك

والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه

لَبس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالنسخ فجنسه بالاول وفصله

بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز حيث

ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم موهون

بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع

بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع البعض

الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظن بمقتضى البقاء

لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يندفع بالاحتمال وتوضيح ذلك

ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الامر فليستصحب الى ان

يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق

سبيل الى القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه

والجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية

الوجوب

الوجوب وقد شترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له

بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل الحابس

لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد في الضروريات وح فالشك في

وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان لسخ الوجوب

كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه

الذي هو قيد اخر كذا يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد

فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث

الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم التعلق للنسخ بالجميع

لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر

فساد قولهم في آخر الحجة ان الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل

استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا

نقرّر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب

لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم

منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منها ومن المكروه كما ذهب

اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن

شاذ بل ربما ردّ ذلك بعضهم نافيا للقايل به مع ان دليلهم على البقاء

كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان

مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من

الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو

الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه

الناسخ تكملت به حدود الندب وكان هو الباقي في البحث الثاني في النواهي

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو

اختلافهم

60

اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها

في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه

بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه

الانتهاء عما نهى الرسول ص عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما

وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يتوهم من ان هذا مختص بما نهى الرسول ص و

موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول

ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا

واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع على نحو ما قلناه في الامر

وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو

الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب

بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان

لا تفعل

تارك المنهي عنه كالزنا مثلا لا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه

لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم و

ذلك على ان التكليف ليس هو الكف وا لا لم يصدق الامتثال ولا يحسن

المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف

ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي

سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه

غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي العدم والوجود متساوية فلو لم يكن

نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود

فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح

ان يكون اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به

والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما

يجعل

يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم صلاحيته بهذا الاعتبار في حيز
المنع وذلك لان القادر يمكن ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر

القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
قال السيد المرتضى رضه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم

الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار
وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية نهاية لنا قلالة عن الاكثر واليه اذهب

لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود

وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال

فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى

السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف

عاصيا مخالفا لسيده وحسن عليه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر

بذهابه المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك له ولم ينهه السيد عنه ثانيا لعدها

لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه

لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة

والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه

كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون

حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار

ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك

مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافي عمومه الا ترى انه عام لجميع اوقات

الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض

في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا

وان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك على تقدير لزوم المجاز والاشتراك

لازم عليهم من ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا ينتج لهم الا

سند لا تدبر وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل

فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما وافقه

يكون

يكون تاكيدا   لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور

لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح

الحق هو امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك

مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير

محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يامر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه

مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان

اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك

مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين

له نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان

الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان يكون للفعل جهتان يتوجه

الى الامر من احدهما والنهي من الاخر فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة

يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبيا فمن احال اجتماعهما

ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فا

فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ

الامتناع انما ينشأ من لزوم الاجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك

لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك

منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه

قطعا فان الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق

الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور

بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر

والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المجوز بوجهين

الاول

الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص

ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي

عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ

لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر

الصلوة والنهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف

جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر

والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان

الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن

المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة

سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك

في حيز المنع حينئذ لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم

الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذى هو جزئها بعض جزئيات

اذ هو ما يتحقق به فاذا وجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهى ضرورة ان

الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها فى ضمن الافراد فالفرد الذى يتحقق به

الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال فى جهة الصلوة فان الكون المأمور به

فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فيتعلق الامر حقيقة انما هو الفرد

الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على القول بالتبعية

فى وجود الكلى الطبيعى وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية

تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلى الصلوة بالجزئى المعين منها فقد اختار

ايجاد كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضى

تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهى وهو شئ واحد قطعا وقوله وذلك لا يخرجها

عن حقيقتها الخ ان اراد به خروجها عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه

اذ لا نزاع فى احتمال الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انها باقيان على

المغايرة

المغايرة والنقد بحسب الواقع والحقيقة فهو غالطا ومكابرة محضة ولا يرتاب فيها ذو مسكة

وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال

والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها

يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة

في العبادات فعن جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وعن الاخرين بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى

عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على

اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة

مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ولازم ذلك عدم

حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه

لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهران واما الالتزام

فلانها مشروطة باللزوم العقلي والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك

انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة

من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجر القائلين
بالدلالة لفظا بحسب الشرع لا اللغة أن علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في أبواب الربا كالأنكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطلان لأن
الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع
لأنه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة إذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض به وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وأما
انتفاء الدلالة لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الأول أنه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الإجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع مع أن الخلاف والتشاجر بينهم ظاهر جلي
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت إذ
من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب أثره
أعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فإن الصحة فيها باعتبار كونها
عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة وإلا لم يحصل وبما قدمناه في
الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء
الدلالة لغة فإنه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك
لغة أيضا بوجهين أحدهما ما استدل به على دلالته شرعا من أنه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد وأجاب عنه أولئك بأنه إنما يقتضي دلالته على الفساد وأما أن تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر أن استدلالهم به على الفساد إنما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه مع عدم الحجة في ذلك
وهم وإن أصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل

والتحقيق ما استدل لنا لا انا اثبتنا سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة كما هو الحق
من دلالته على الاجزاء فلا تعديه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة
ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله مثلهم في الامر والحق ان لا يلزم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض
قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن ابى يلزم في النهي
ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافي للدلالة لا لغة
لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان نقول
نهيتك عن البيع الفلاني بعينه شرعا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر لان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظهور
وينافيه قطعا ولهذا بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة
ولا منافات يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام يتجه في العبادات دون المعاملات الذي
مثله به واما فيها فان الحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر المطلب الثالث
في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها
للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب
احدا فهم منه اللفظ العموم حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فتكون
كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا فان النكرة في سياق النفي للعموم [illegible] حقيقة وهو

المطر وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان
قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء اذا اكد بتكريره فيلزم ان يكون
الاشتباه متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة
في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول
ان الالفاظ التي ندعي وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت
للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد
منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال
اعم من الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فانا ندرك المعنى من الالفاظ عند
الملائمة دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع
الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك فيه وان اشتهر في الالسن حتى صارت مثلا انه ما من عام الا وقد
خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في
الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات للغة با
الترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو
مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم هذا لا يخ من نظر
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم
على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن صل

الحج

الجمع المعرف باللام يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات
اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وذهب قوم
الى عدم افادته واختاره المحقق والعلامة والاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه
لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع
فيما حكي البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته
على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن
الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي هذا الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني
على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني
فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف للعموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على
حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما
تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه تنبيه مهم حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد
المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله عم اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة
اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وحينئذ فاما
ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي
الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار
الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين

في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق

قدس الله نفسه في تذنيبه اخر هذا البحث ولو قيل انا لم نكن نمنع معه وصدر من حكيم فان قرينته قائمة

تدل على الاستغراق لم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد

العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر

الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجال مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد

في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله لم يدل على الاحاد كذلك رجال ليس للعموم

فيما يتناوله لم يدل على مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا فنعلم كونها مرادة وبقي ما سواها

على حكم الشك محتجا الشيخ ان هذا اللفظ اذا دلت على القلة والكثرة وصدر من حكيم فلو اراد

القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق

اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى

والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا

لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان

موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ

الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته متعين ويبقى

ما عداه مشكوكا فيه الا ان يدل دليل على ارادته ولا يجدي في هذا المساواة للحكمة بوجه وبهذا

الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها

فلا دلالة على خصوص احدها ولئن سلمنا كونها حقيقة في كل منها لكان الواضح التوقف

على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون

الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل

اقلها اثنان ولنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين

وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد ومن لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فالمراد به اثنان والاخوين اتفاقا

والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون

في اطلاق صيغة الجمع على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول
ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب بالاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن
الثاني بالمنع بارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة
حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من
محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا ج م ع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا
يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت
حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته
لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي
والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما
بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم احرى بان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول
ص م مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه
واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد
الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي ص م وذلك اجماع منهم على العموم
لهم والجواب اما عن الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل
والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل
اخر وهذا مما لا نزاع فيه لانا ذكرنا ان تكليفهم بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين
الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي
المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم

وهو الاثر بينا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل
واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة
وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت
زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا كل الوارد من اللفظ في جميعها كثيرة وتبين مدلوله منه مجرده
الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو
التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
الاعرف وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد
اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة
وجب التخصيص وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز
وشربت الماء ويراد به اقل القليل ما تيقنا ولو الماء والجواب عن الاول المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه
نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع مما يقتضي ترجيح ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب انه لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في
المخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه فلا بد في جوازه من وجود العلاقة المصححة
للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل
واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء فيكون الاستعمال للفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشترط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب في ان للواحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليس اجزاء التركيب وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان مجموع
الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة

ارتباط

المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص
من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ ومن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص
خاص وهو ما يحكم اللغة بكونه لغوا وينكر عرفا ومن الثالث انه عن محل النزاع فانه للتعظيم وليس من
التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة بين الفضلاء بتكلمهم عن انفسهم وابنائهم فيطلبون
المتكلم فصار ذلك الاستعمال من العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا ومن الرابع انه على تقدير
ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس
بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة الاطلاق على الناس المعهود
على واحد والامر هيهنا سهل ومن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز فيما ليس
ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المعرف في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه المطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم واحد
من تعريف الجنس على موجود معين محتمل وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل الاطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات
خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا
معينا الذي بينتها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء وكذا هذا الخامس
ومحو ذلك الى الثلث والاثنين ما فيه في الجمع وانه اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فيها لكون الجمع حقيقة
في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما
مثبتا للاخر اصلا واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ
والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وذهب قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى انه له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب قوم الى
الى كونه حقيقة ان خصص بما لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص
بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل ها هنا

لان العالم مقصور على ارادة الواحد من الناس انتفاء لكون الواحد غير العدد لا بد ثبت به حكمه منه

٢ بالاقل فلا يكون المثبت لاحدهما

مذاهب للناس كثيرة منها هذه لكنها اشد الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه لو ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب
ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين
وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في شمولهم اذا الكلام في الفاظ العموم التي
قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق
الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل
التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له ولو اعترض
عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث
انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة
اللفظ وعن الثاني بالمنع عن السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم
وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد
وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهو
لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب
عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء
مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان
خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد

بالصفة

بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا فان المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء في المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا
خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعي واما الاخير فلكونه موضوعا وفاق
من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته
لغير ما وضع له اولا وهو بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالالف في
ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى
آخر فلا نسلم ان المسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما
حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص
لظهور الاستثناء بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات   الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في
غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مط ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم
يوجد في كلام بعض المتأخرين اشعار بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مط
ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل
فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا بالتعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية
الضعف والسقوط وذهب الحنفية الى انه حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرأيين
لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا
وف في الحال الاول فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه
العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط واحتج منكر
الحجية مط بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هو العموم ولم يرد وسائر ما تحته

من المراتب مجازات واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شيء منها
وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة
في شيء منها وفي هذا نظر لحجة المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف
في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص يخرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كان في موضع النزاع فان
الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة
ظاهرة في ارادة البعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم تقريب
امر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هيهنا من غير
جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة عنه وانه
يندفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص
الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور
في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة
الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك
فلا يصار اليه والجواب انا لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل
على ما بقي اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء
البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكي فيها
كلا من القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فعن بعضهم
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام
العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكره جمع من المحققين قائلين ان
العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم لا يكفي ذلك بل لا بد
من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول

تجاز

بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه
ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم
ان لم يبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه لا يبعد ذكر هذا
الكلام عن ذلك القائل وهذا غير بعيد وعندنا انه من مباحث العقلاء ونضطرب بالعلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمراره غباوة اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فانما لا راجحان في الحقيقة فرع ثبوت
خبر بانه لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة
وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه لا سبيل اليه اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو
اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك بالعام قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب
طلب التخصيص انما للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب
المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث
عن وجود ما يصرفها عن حقيقتها وبهذا احتج العلامة رحمه الله على مختاره في التهذيب
وهو كالصريح في موافقته هذا القائل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان
العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث
عن التخصيص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق واحتج مشترط القطع
بانه اذا كانت المسئلة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع
بانتفائه لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب الشارع دليلا يطلع
عليه واذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين

انه العلم عادة عند كثرة البحث ولعلم بالدليل عن بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة ما تكرر
فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظ الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص
فصل اذا تعقب المخصوص متعددا سوا كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض النزاع فيه والاحتجاج في تعدد
تعقيب الاستثناء الاشيا ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان حالها كالحال في الاستثناء
ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لا مفتقرا الى تغيير اوضاع
الاحتجاج فنقول ذهب قوم الى الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظ في رجوعه الى الجميع
وقوم بعضهم بكل واحد ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل
بالوقف بمعنى انه لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى رض انه مشترك بينهما
فيتوقف على ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخير
مخصوص على كل حال نعم ثمرة الخلاف تظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز
على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واضاف العلامة في التهذيب ليس بجيد لان
فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي
ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم
بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى رض وان كنا
في المنع موافقين له ولا تصريح بلفظ الاشتراك في اثنا الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على
ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى
جميع الجمل كان الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا
والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفته في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة في الحكم للقول بتخصيص
الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير انما هنا ان لا يعلم كونها مرادة بخصوصها
او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظ فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو

عوده باجزاء

تخصيص

تخصيص ما سواها فلنقدم على توضيح المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام
ويزداد بتذكرها تبصرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع
خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
معلومة بالتفصيل او بالاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة
اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا ففي القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع
وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع مفهوم العام وهو
كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته
وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه
بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لكونه جاز
فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي من هذا القسم ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار ذات
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوص وفي معناها الافعال
الناقصة واما الافعال التامة فلها جهتان وضعها باحديهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية فلانها من حكم الحروف في الجزئية فكما ان لفظة من
موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
واذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع لخصوصيات الاخراج

الحرف منها فقط واما الفعل فلان الاوضاع به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة
اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود
الاستثناء الى كل واحد فيقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا
وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا واسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع
كذلك وعلى هذا فاي الامرين يعتبر في الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه
الى القرينة كما في خفائه فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك
من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى
القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين
المراد لكونه موضوعا للمسميات المتناهية فلا يمكن حصول جميعها فيجب يطلق ويراد به ذلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام
فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة
الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر فيحمل حكم المشترك
وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما هو مفاد القول بالعود
الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المفترض
على الاشتراك بوجوه الاول ان العاقل اذا قال لغيره اضرب غلماني واكرم اصدقائي الا واحدا
يجوز ان يستفهم المخاطب اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا
الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر استعمال اللفظ في معنيين مختلفين في عرف
تقوم دلالة على انه مجوز به في احدهما انما حقيقة فيهما ولا خلاف انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعى خصوصية
باحديهما انه اذا عاد اليهما فلا دلالة فيه ومن ادعى انه اذا اختص بالجملة
التي تليه فلا دلالة وهذا في الحاشية اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر
كذلك

على هذا

على هذا فيجب ان نعقد الاستثناء بالجانبين محتملا للرجوع الى الاقرب كما انه يحتمل الرجوع للعموم
الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه
لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما معا او الى واحد منهما لانه في المحال
ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غيرها
لما فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع
على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال
ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي الا ما ادق صائما او ساهيا او في مكان كذا
احتمل ما عقب به ذكره من الحال او الظرف زمانا او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لاحد في ذلك ان
يقطع على ان العامل فيما عقب به هو الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء وكما
بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد
تمامه واستقلاله وقد (سيد) وليس لاحد ان يزعم ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع
الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من ركبه مكابرة ودفع للتعارف
ولا فرق بين من طرد هذه الطريقة وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يليه نفسه الحال
او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والحق الجواب
عن الاول منها المنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاشياء المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما
قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المصرح
بحكم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على

الاشتراك بل على الاعم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور منها ان الشرط
المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد
معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا (شرطا استثناء) وثانيها ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا
يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير
مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم
فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من الاخر فتتناول
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم
حينئذ من تعلق اداة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع
حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من
طريقتهم الا يرى انه لو قيل في اية القذف [illegible] لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك
ذكر المرة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط
او استثناء يجب الحاقها ما دام المتكلم لم يقطع كلامه ما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لا خفاء به ووقوع تغيير في الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا
في الاستثناء ولو سلم فقياس في اللغة وعن الثاني انه منتقض كالاول وعن الثالث
بان المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان شرطا او استثناء لكان فيه بعض
[illegible] ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي
فيقول انا اليوم [illegible] ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشيئة في هذه المواضع ليقف
الكلام عن النفوذ والمضي لا للعزم فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة الكل من جملة.

وذ

وفوض حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة نقطعنا لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم
نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يتوقف على الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز
لذلك والثاني ضعيف وتباين ما يصح عوده الى الجميع وبين ما لا يصح وتناول الالفاظ العموم للجميع ليس باعتبار
صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه
بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الثالث ان القائل
اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا للارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر في شيء منها مع ذلك
انه قد اراد كلا من صلح هذا اللفظ له بمعنى الخامس انهم كانوا يريدون الاستثناء من كل جملة يختصرون بذكر
ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة لكنه معدوم لا الاستثناء من الجملة
الاخيرة فقط ولا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه ومن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام
وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللواحق والثاني
قبل تمييزه تكلم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح للتغيير [illegible] ظاهر في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خص بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فاذن الدليل يقتضي تركها العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب [illegible] العود الى الاخيرة خاصة
الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق بغيره وبني
علقناه بما يليه استقل وافاد فلا مقتضي لتعليقه بما بعد عنه [illegible] مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يجري على عمومه
وظاهره [illegible] المفروض تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها لا بضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر في كل جملة استثناء
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد
العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولانه لا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى
ما يليه دون ما تقدمه فانا اذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا الواحد كان الواحد

المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها وكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر

من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الاولى الثانية الا بعد استيفاء غرضه فيها كما لو سكت

فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه

فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيمتنع من تعلقها

الاولى فيكون مانعة من تعلقها بها والجواب عن الاول انا لما ان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل

انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله مجبر صحته لكن تعليله بمخالفة الحكم الا ولا فاسد

اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام

معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي المحقق المتأخرين فظ وكذا على القول بان المجموع

من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فللاسماء مفرد ومركب واما على القول

بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة عليه وهو مختار اكثر

المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقولكم ان تركت

العمل بالدليل في الاصل في الجملة الواحدة لدفع المحذور والهذرية هذر بان الخروج عن اصالة

الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يكاد يشوبه الريب ولا يعتريه شبهة ان ذلك

وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل فيه بدفع محذور

الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل

لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من

اللواحق ايضا والبديهة بتنزيادي بفساده والثاني ان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ

العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استعمل بمعنى ارادة

فتوهم المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به

ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ

حتى يتحقق الفراغ ويتنفي احتمال الارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على

الحقيقة لكان التعريج بخلافه بعد فوات وقته منافيا لوجوده ويتمشى ذلك

الى الاخيرة ايضا ولا يجدي حينئذ دفع محذور الهذرية لما عرفت نعلم ان المقتضي

لحي

لصحة اللواحق وقبول السامع الاتصال انما هو نص الواضع عليه ان لمريد التكلم ان ياتي بدليله
في حالة تشاغله بالكلام وحيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاتصال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق
بتخصيص الجميع بطريق الاختصار والانفصال صالح بحسب الوضع لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للوضع على كلا التقديرين وصح
التمسك في اشتراك التعلق بالجميع بالاصل الا ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه
بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت
مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن
وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف الا اذا
قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير مستعمل به في غيره
كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا ما يفرق به بين القولين حيث
ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب
وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القول
بالاشتراك في نفي الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه
هكذا فانا لما نعلم ان قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة
على كل حال فانا نشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم بعينه تنبه على ارادة الكل لم يكن
عندنا خارجا عن موضوع اللفظ ولا مرادا به غير الحقيقة بل كان هو مستعملا فيما هو موضوع
له اللفظ عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي
متجوزا ومستعملا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع
في المفردات وانتفاء الدليل على الحصر في الواقع مع كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق
بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز التجوز بها في الاخراج عن الجميع لتوقفه

على وجود العلة وفي تحقيقها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب
عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها
ونحن نقول به اذا العود الى الجميع عندنا وعند السيد رحمه محتمل لا واجب واما قوله لو عاد مع
افادته واستقلاله يخرج عن فظ البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا
لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا فخلاف ما نحن فيه فانه يريد انه مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما ثالثها ان المصنف اشار الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها
وهذه الطريقة توجب ان المستدل بها انه لا يقطع بالقاضي عن دليل على ان الاستثناء
التعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه ينبغي ان يدل على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح عندنا وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث نحو الجواب
عن الثاني فانه غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به
لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا مم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل
في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل انما يتقوم المعنى المقتضي ولكونها
نائبة عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المختار سلمنا لكن يمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على معمول واحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة
انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع
لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك بل هي دونها وانقل جماعة من اهل العربية نحو منه مع ان
قد عورض ببعض الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع ثم وقد حكم غيرها
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير
واعطيت واكرمت الامير فان الفعلين في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول

من غير تنازع وقد اعترف على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد
العلامات وقد يستدل على جوازه من حيث اللغة انهم يجوزون في الخبر الواحد بين متضادين نحو هذا
حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فاما ان يكون لكل واحد منهما بخصوصه او لاحدهما بعينه
دون الآخر او لهما معا صيرا واحدا بالاشتراك والاول باطل لانه يكون كل واحد منهما محكوما به على حدة مستبدا
وهو الجمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه
الضمير بها وهو خلاف المعروف والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه ما زيد ذاهبا ولا عمرو والرابع ان
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول هنا عن سيبويه
يخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه
ونقل عن بعض المعتزلة بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب
عن الخامس ان الاستثناء الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه
بالامرين يقتضي التنافي وانتفاء ما هو لان القائل اذا قال له علي عشرة دراهم الا
درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا عقبه بقوله الا درهما رجع الاقرار
الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع الاستثناء بهما عن العشرة فلو عاد الدرهم
المستثنى الى تلك العشرة كان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخله ولم يفد شيئا غير
ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان
بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يفيد الاقرار بالثمانية الى التسعة فيفيده
وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهو
هو لا يعني المتنازع فيه وسنده يعلم من قول المؤلف بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء
وبين الاولى فانها مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا
غير ان بعض من فرق بعود الاستثناء الى الاخيرة قال بعود الشرط الى الجميع [illegible]
والامر فيه بين وانت اذا امعنت النظر في الحجج التي تلونا يتنبه عليك طريق
سوقها الى ههنا وتمييز الجياد منها من الزيف اصل ذهب جمع من الناس

الا ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض مما يتناوله كان ذلك تخصيصا له وما اختاره العلامة
في النهاية وحكاه المحقق من الشيخ ايضا وذلك هو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا ولم اتشبث منها قوله ثم والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير يعود الى الرجعيات فعلى الاول يختص
الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان
لفظ العام حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان
تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه للمطابقة للمرجع فاذا خالفه
لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مستعملا على سبيل الاستخدام فان في اعتبار ان يراد بلفظ
معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي لها واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا يبقى الحكم
بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والعلم انتفائه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام
اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان
تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي تجوزه فيه فلا ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير
لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق
المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير
مما يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقدير
وما قيل فان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة
بعضهن وكذا في نظائرها واللازم للتخصيص هو المجاز وقد تقرر ان التخصيص خير من
الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير عنه والتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز كما عرفتها وانما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص
احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير

للرجوع اليه وانه رابط وجوابه منع بطلان التالي فانه مسلم كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام
سابق بحثه الشيخ ومنها بعينه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل
ومجرد اختصاص الضمير العائد في الثانية لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم
من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من
عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع
لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا بد من الفرار من مجازية الضمير بتقدير
اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين
على الآخر ولا جزم وجب التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
شرعي عارضه مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم
على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والجمع
الاولى ظاهر وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا
فلا يصلح للمعارضة فلا يخصص به والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى
خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم
التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد
شيوع تخصيص العمومات اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وجهه
ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه وبه قال العلامة وجمع من العامة
وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد فانه ذكر في اثنا
كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص
ومن الناس من فصل واجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض الناس
وميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به
الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب
العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك

لا يحصل الآتي العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص اجيب بالمنع بوجهين احدهما ان
الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم تساويهما لم يبلغ بالمرة والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به واللازم باطل اتفاقا والمقدم مثله بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان وانما التخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بخبر الواحد لكان ذلك لعلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب
الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وانما المتن قطعيا
فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني ونقول اخر وهو ان عام الكتاب وان
كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل
قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا ووجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الكه
ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص مع ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير
الشيء في الضعيف تأثيره في القوي قلنا لم يجوز المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض
الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا
وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهم دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة الجميع مراتب التجوز بالجواز
سواء وانما لما هو الجواب فاندفع امنع القطع والجواب مثل ما تقدم فان التخصيص يقع
في الدلالة وهي ظنية ولا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقفون بان كلا منهما قطعي من وجه
ظني من اخر كما ذكرناه ووقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا
بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الالغاء هذا ورفع ما قاله
المحقق فيها يعلم مما ذكره في محله من تحقيق الاعتبارات فخاتمة في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الحكم فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين
اولا والثاني اما يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب
بناء العام على الخاص بلا خلاف بين العلماء الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير البيان العام
فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له الا الاول وهو الحق وعن المجوزين بين القائل

بان يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل ومن زاد لرد هم المانعون النسخ
قبل حضور الوقت وثانيها تحقق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاولى ان العام يبنى عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقد توهم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ
وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل
بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند
ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال ان العمل بالعام على تقدير التأخر ينفي دلالة العمل
بالخاص بعضه فهو والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان الكائنات اولى من التخصيص
في ازمان الخاص فضعفه ظ لانه مع تسمية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف ولا مساواة
لاتحادهما بمجرد الاشتراك في تسميته تخصيصا نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة فكيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل ما من عام الا وقد خص كما مر بخلاف القول بالنسخ وحجتان احدهما
ان القائل اذا قال اقتل زيدا ولا تقتل عمروا الان بل تم الافراد واحدا بعد واحد وهذا احتمال ذكره
المطول واجاد لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع من
التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة
بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ فان التخصيص ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية
التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من
الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام
يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتأخر وصفه كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ عن الشيخ علله هنا بانه لا يجوز تأخير البيان فكانه بناه
على عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم
عليه ما يصلح للبيان والا فلا منع لجعل صورة التقدم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل
اولا انا لا نسلم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان
متأخرا ولم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما

بشرط ان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه
لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ان
كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده
بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا
او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص
مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام نحو ابراز احتمال النسخ على تقدير ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل
يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
لمعارضة احتمال التخصيص لكن هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل
ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص
على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع
التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على نفيه دليل وانا الآن لم
انما هو نفي العدد لمعرفة الورود اليه والبين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا التساوي لا فيما لنا الا الاشكال يختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فليختص التوقف بها اذ ما عداه من الصور فالامر من هذا التوقف فلا وجه لتخيل التوقف
في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة التي
ويبقى الحكم بالتقديم على ماله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصد القائل وان قصرت عبارته
عن تاديته الا ان سوق الكلام يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال قلما يتفق
يتوهم عند اصحابنا سهل اذ الغالب جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ
انما يتصور في النبوي منها وهو قليل كما لا يخفى ان من تقرره عنده كون احتمال جهل التاريخ

وارتفاع العمل بتقديم احدهما او ناسخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات
القرآن مضبوط محصور كاخلاف فيه وانما يتم تقديره في اخبار الآحاد لا انا هم الذي ربما حصل
فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة فاني
نتكلم فيها على طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من ايثار احدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف
ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق وجمهور بعد ملاحظة البناء على مذهبهم
هناك ظاهر وان الخاص يجب ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف
المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه
بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل
لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق
من وجه مقيد من آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا والبس هاشميا عالما
ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان متضمنان
لحكم تكليفي واحد بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا
وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة كافرة فانه
يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الاعتاق والملك حكمين مختلفين لتوقف
الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا واكرم هاشميا عالما فاذ
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين ~~مثل ان ظاهرت~~
فاعتق او منفيين هذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية
ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر
المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما الاول فلانه يحصل

المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد هذا استدلال المشهور وهو جيد حيث ينتفي منه
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا
لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه مستفادا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما لجواز ان يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض الاشكال
في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن
العهدة بخلاف ابقائه على الاطلاق فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم
دليلا على الحكم مستقلا مع الدليل الاول من غير تعرض منه لذلك الاشكال وهو كما ترى واما انه بيان
لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من
افرادها هيئة فيصير عاما بدلا اي على البدل ويصير تخصيصه بالمؤمنة تخصيصا لافرادها
لبعض المسميات ممن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص ويسمى تقييدا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس بناسخ له
فكذا المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا في المتأخر بانه لو كان بيانا
للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة
وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من
اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله
وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها قبله وليس كذلك الامر وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب
الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا يعتق المكاتب ولا يعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما اشرنا
اليه فلا يجزي اعتاق المكاتب مط الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق في الرقبة في كفارة
الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل المقيد لعدم المقتضي نعم قد
كثير من هذا الفن الا انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا و
بدلالة اشياء الاحكام على اصل التخالف ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا دالا مفردا او مركبا الا الفعل

يجز

فحينئذ لا يقترن به ما يدل على وصف وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه
واما بالاصالة فكالعين والقرء واما بالاعلال فكالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فيقتضي الاجمال واما
اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي
كالمرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده
بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به يوجب الاجمال فيما حل وقوله تعالى احلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت ذلك فهنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة
من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار
اليد قيل وباعتبار القطع ايض والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر
من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا من حال
الاستعمال فلا اجمال ولا يتبادر ايض من لفظ القطع الا الابانة الشيء عما كان متصلا به
فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو كملا وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء
مخصوصة فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب
واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا يد
مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير
ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع
ايض مع ذلك ان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا
فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير معقول بل هاهنا كان في تبادر
الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وانما صح استعمال اليد في الابعاض استعمالا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق
احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخيرة بمثله وانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة

الثانية عدها بعض في المجمل نحو قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا صيام إلا لمن
لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح إلا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا وقيل إنما نفى الفعل المنفي
شرعيا كما في الأمثلة المذكورة أو لغويا إذا حكم واحد فلا إجمال وإن كان لغويا له أكثر من حكم واحد فهو
مجمل والحق أنه لا إجمال مطلقا وفاقا للأكثر لنا أنه إن ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح فهذه
الألفاظ كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صياما صحيحا ونفي الصحيح ممكن باعتبار فوات الشرط
أو الجزء وهذا أظهر لأن الشارع به متعلق للإرادة فلا إجمال وإن لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
وكذا إن ثبت له حقيقة عرفية وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع
ولا كلام إلا ما أفاد ولا طاعة إلا لله كان متعينا أيضا ولا إجمال ولو فرض انتفاؤه أيضا فالظاهر
أنه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب
المجازين إلى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا إجمال لا يقال هذا إثبات اللغة بالترجيح
وهو باطل لأنا نقول هو ليس منه وإنما هو ترجيح أحد المجازين بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم
إذ لا منفعة احتج الأولون بأن العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى
فكان مترددا بينهما ولزم الإجمال والجواب أن اختلاف العرف وإن فهم منه تارة إنما هو باعتبار اختلاف
في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل ما ذهب يحمل على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما
متوقف عندهما لا إجمال لأنه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا إلى تسليم تردده بينهما فكونه يتساوى
ثم بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا أنه أقرب إلى نفي الذات حجة المفصل انتفاء الفعل الشرعي ممكن
بفوات شرط أو جزء فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك إجمال وكذا مع اتحاد حكم
اللغوي فإنه يجب صرف النفي إليه وهو ظاهر وأما إذا كان له حكمان أو أكثر والأمر فليس أحدها
أولى من الآخر فيحصل الإجمال والجواب ما قدمناه فلا نعيده الثالثة * أكثر الناس على أنه لا إجمال
في التحريم المضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وخالف فيه البعض والحق
الأول لنا أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم في مثله حيث يطلقون إنما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالأكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء
فإذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير والأمهات فهم ذلك سابقا إلى الفهم عرفا فهو متضح
الدلالة لا إجمال احتج المخالف بأن تحريم العين غير معقول فلا بد من إضمار فعل يصح

متعلقا له

مشتملا لرد الافراد كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا بد من الدليل على البعض المراد بخصوصه وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود
من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول ص
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكاة المأمور
باتيانها والفعل من الرسول ص كصلوته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا اما بالضرورة من قصده واما
بنصه كقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بالدليل العقلي كما اذا ذكر
مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه
قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى ره فقال [illegible] بيان المجمل من الخطاب يجوز تأخير
بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فان الظاهر محتمل لجاز ايضا تأخيره
بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق فظاهره فلا يجوز تأخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض الاشاعرة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر وهو جواز
تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق
مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر فرق بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر
فرق الا في جهة تغيير النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث انما ذكره في اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت
الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب والظاهر منهما الخطاب والحجة بعد هذا [illegible]

العلامة في قول السيد دس انه قد لا لقائل على وجوب بيان اقتران المنسوخ اجمالا بما فيه

من البعد والمخالفة لما هو المعروف فيما بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ

عد شرطا مع عن توقف دلالة الدلالات ومعلوم كثيرة وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهم

ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان

هو التفصيلي او جزءه بحيث يعد ان وجهان في المخالفة لذلك القول اذ عمم بناء المنع لكل ما له ظ

اريد به خلافه واكتفى باثبات الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد الا فيما يجب من الموافقة في

كلا الوجهين ومرامه ولا ان العلامة لم يعط الحق حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي

يقوى في نفسي هو القول الاول دليلنا انا لا نتصور ما نعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح

الخطاب بما لا يفهم على ما ستسمعه وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن

لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فانه عزم وما يلحق لاجله

من ترتب الثواب عليها وغير ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز

تاخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والحال

كون السامع لا يعرف المراد فيها والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم

من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع

ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين لم يرد الخصم بمنع تاخير بيان عن المجمل ايضا

فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضي على جواز تاخير بيان المجمل نحو ما ذكرنا

وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها فيه دليل لهم ان يتلقاها هنا

وهو قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة

لانا لا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني

وعولت عليك فاشخص نافرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة فيها

تفصيل ما تعمله ثانيه ونذرها اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند

استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير

اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا

وعلى سائر وجوه التمكن فكذا العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج

اللتي

للشيء الا ودونه ما يشبهه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج من اجاز تأخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلاثة الاول ان العام لفظ موضوع على الحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريد حقيقته لانه يريد ان يدل على ما خاطب به انه يتجوز في اللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبح الخطاب
ان يريد به غير ما وضع له من غير دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا
وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضرب الضرب الشديد على ما جرت به العادة
ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى باينت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تأخير بيان المجاز جاريا
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعد له عما وضع له الا يرى ان قوله
ثم خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة فيه وموضوع له وكذا اذا
قال عندي شيء فاما استعمال اللفظ الموضوع في اللغة للاستغراق فيما وضعوا له وليس كذا استعمال لفظ
العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التأخير
يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو له لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه
او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل على غيره بلفظ
العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس يؤثر
في دلالة اللفظ فاذا دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت
الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول
يجب ان يعتقد خصوصه الا ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم بشرط ككلا
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص
وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه

وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من ذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على انه يحتج
الوجوه مناقضة لما احتج به على هذه الدعوى بما لها في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا مفصلا
لما دار من زيادة التقريب في الجواب اما عن الاول فبنا النقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية ينقضي اذ تعارض حينئذ انه عدم الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل
الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الا ان انسخه عنكم ومع ذلك فلا يمكن
كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار بعد فرض تسمية بعلم ان المراد خلافه في تلك الصورة فقد استعمل اللفظ
الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة تقترن حال الخطاب على المراد ومن هاهنا التجا بعضهم
هذا القول الى ان المراد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن اهل النظر فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ
فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر وقد مرت اليه اشارة وجعله وجها
للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقد اجمعنا على انه لم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء البيان عن تجاوزها مراد في حال الخطاب وهو من فوايده وهو مراد الى طب
وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى ظاهر العموم بالتخصيص
فان قالوا انه يحتاج الى بيان في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغايته العبادة لان ذلك بيان لما لا يحتاج الى فعله وانما يحتاج
في هذه الحال الى بيان صفة ما يحتاج الى فعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيح تاخير
البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى المخاطب لا لامر يرجع الى ادا ما علمه المكلف في الفعل فان
كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلم والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة
الفعل وان كان انما منعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب الى ان المخاطب لا بد له ان يكون له طريقة
الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم بنظير قولنا من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض
فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله في الرجوع الى اداء الصلاة نقض منكم لهذا الاعتبار كله
هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام لرد عليه فيحتمل تعقيبه عليه

كلامه ههنا ونقضا استدلاله بعين ما نقض به دليل المعتمد بحج ماجين الى تنبيه القرينة ان
موضع الاستيناف على تاريخها لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تعبيرها وسوقها بحيث ينتظم
مع محل النزاع واما ثانيا فبان المراد بحقيقة انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى
الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير القرينة عن
وقت الحاجة فاما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل عنه المنع منه مطلقا من جهة

الوضع دليلا وما يتخيل من استلزام الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل
حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاء قرينة قبل وقت الحاضر موقوف على ثبوت منع التأخير وهو لم يثبت
فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده
عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بدليل على هذا الاصل الى الان في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز
بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واضحا عرفا ولو سلم نعقيب الجمل المتعددة المتعاقبة بالاستثناء ونحوه
اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان مجردا للنطق باللفظ يقتضي
صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه الجهل والذي يقطع في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا نعلم
على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على
تخصيصه ولم ينقل في ذلك خلاف من احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص ان ما ذكر
في التوضيح للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنا ايضا لان السامع العام مجردا من القرينة يحمله
على الحقيقة كالمحلى والحال انه ليس مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا
بعد الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم ح
بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء منهما قبل حضور وقت الحاجة وعنده فلا بد من وجدان القرينة
فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على لما نقل من تأخير بيان المجمل
بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال في ... ما يلزمهم انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالا جاز ان
يعتقد هذا المخاطب ليعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف على اعتقاد التفصيل ويعتقد
في الجملة انه ممتثل لما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان

فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليه ومعرفة المراد وكان
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا انه اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه
اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل المامور به باعتقاده وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا موجود في جواز تاخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد
فيجري مجرى زمان المهلة الذي لا يمكن وقوع الفعل فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر
لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى
الاصول لانه يتمكن وعلى ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول
هذا كلامه وليت شعري كيف يغفل عن ورود مثله عليه فيقول لو اجزت اسماع العام
المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون مع ذلك موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع
اليها فما الذي يختلف بينهما المكلف من العام قبل ان يعرف المخصص في الاصول فان قلت
يتوقف في اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا
فالفرق بين هذا وبين ما قلتموه من جواز تاخير البيان فان جعلتم الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيتم ان كان عن قبح فان قلتم هذا
الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبلوا مثل ذلك في موضع
النزاع ويتم الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب بعض مستشهد
بما ذكره من الوجوه الثلاثة فانه يأتي عليه لانه دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد
بها فلا دلالة فيها لان دعوى الحاجة في الوجه الاول وهو الانذار بادراج الفعل عقيب المهلة شاهدة بحسن الخطاب
فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد انما يحصل مع مقارنة تفسير اللفظ
فالقبح الناشئ من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله

فحاصله ان الجهل بضرورة تأخير البيان لازم يمتنع معه
بخلاف الجهل في صورة تأخير التخصيص فانه يمكن معه عدم العلم

لا بمجرد كونه ناصرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه شاهد امتناع التأخير فيه وان
فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل
الاخبار وليس لها وقت حاجة حتى يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيهما بالخطاب
وقضاء العرف به لان فيهما ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول
عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وفيه ما مر معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتأخير يكون قد دل على شيء
بخلاف ما هو له قوله لان اللفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد
فان جعلتموه وقت الخطاب فلم لا انه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم
قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دالا به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على
المخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم
من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عنها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأسا اذ
من المعلوم ان اللفظ لا دلالة بمجرده على المعنى المجازي قوله مضى زمان الحاجة ليس بمؤثر في
دلالة اللفظ الخ قلنا لا مانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به امتداد عروض التجوز بحال
اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التأثير وانتم
تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بالكلام الواحد
فاذا لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ عندنا انه يتبين له الحال اما بنصب القرينة
فالمجاز والا بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان
واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التأثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك
فانه قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعدما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعد
كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء الامتداد المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة
من بعده قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الفعل الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز
التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء ولانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما عداه
من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح
لا يكاد يحتاج الى البيان لان غرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام

اذ غايته ان يصير مجازاً في المعنيين وهو غير ضائر ولا ينفع فرجح من القول بكونه موضوعاً للعموم
وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له لان التوقف فيها قبل وقت الحاجة عنده
التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفاً والتوقف فيها بعد الحاجة ليس
لان المخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وهنا يكون للعموم واهل الوقف يقولون بانه يحتاج
الى القرينة في العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس في الاجماع اصل
الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما
الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف
في المواضع الثلاثة فقد خالف قوم في الاول واما الامران الاخيران فمع تجويزه ووقوعه ونفى الثالث بحجيته
معترفاً بامكان الوقوع والعلم بالحاجة والذاهب الى خلافه وحجيته وكيفية الاحتجاج فهي
بالاعراض عنها اجدر والاعراب عن طائرها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا
وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لما لم يعقلوا الدليل على وجوبه من العقل
والنقل لا يجدي لها الا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض
لنقلها كثير فائدة وهي لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حققوه مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلاً في جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون على
قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة
التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله حيث قال بعد بيان وجه الحجية
على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد
في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل

والحق في المعتبر اما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب
من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل
الفقهية حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به
عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير نصب قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما
اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عم ولا يخفى عليك ما فيه
فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول به عن المعنى
المصطلح المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فواضح
ما لا يفيد فان بيني وبين سنة تأويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد تنالها
يد التأويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع احق من ارتكاب الاعتذار لمثل
هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل ولا سبيل الى العلم بقول
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله
مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على
ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون

فقليلين يمكن معرفتهم باسمائهم على التفصيل واعتراضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامامية عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
الثاني يعتبر الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
باجماع قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم
ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم الخلاف فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا
كلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون الثالث الحق بعض الاصحاب بالاجماع
المشهور بين الاصحاب وتقريبه ان المنقول عن ابن الجنيد في كونه اجماعا واحتج له بمثل
ما ذكر في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى بان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رح لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا
في كلام الاصحاب حادث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه
في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس نفسه
وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة
المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به
ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر
على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف

ومنو

ومثلوا للثالثة بمسائل منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يرد
ويرد معها ارش النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو
القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فهو ممنوع والا فلا والاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا والتفصيل جيد
على اصولهم لانه في صورة المنع اذ رفع مجمعا عليه يكون رافعا للاجماع فلم يجز واما في صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فيجوز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى
الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منها والاخرى على خطأ واذا كانت الثانية بهذه
الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين
فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين تلازم
بحيث يلزم العلم بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام الثلث
اصل من التركة في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل
وان لم يكن بينهما تلازم فقوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا او لازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح اصل
اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن
مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ق وعند هذا يبطل ما ذكره ايضا لان الامامية اذا اختلف
على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد الا انه يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه اصل ق المحقق ره اذا اختلفت الامامية على قولين

فلم يجز اتفاقهما بعد للدليل احد القولين فى البحث من ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد
الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وان قلنا انهم مخيرون فلقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالسابق فى غاية الحسن والوضوح اصل اختلفوا
فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه بينا ولم يعم فيثبت به كما ثبت غيره احتج الخصم بان
الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد جوابه منع كليته الثانية فان السنة اعني
كلام الرسول اصل من اصول الدين ايضا وقد نقل فيه خبر الواحد فائدتان الفائدة الاولى
لابد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واولها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باجتهاد من نقل اخبارا لم يكون حجة وجب البيان حذرا
من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فيكون الحكاية
تدليسا وبالجملة فحكم الاجماع حينئذ حكم غيره فى النقل حكم الخبر فيشترط فى قبوله ما يشترط فيه وكذلك
ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له فى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه فى موضعه
وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه مما ينبغى ان يتأمل فيه فقد يقع التعارض بين
اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك
شيء منها والا فالحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر
من حيث احتياج الخبر الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وستعرف ان
قلة الوسائط فى النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع
على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى
نقل الخبر والنظر بالذات الى ايجاب وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه
فى جانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فى المعنى
من غير فرق بين كلامهم على تعيين المراد فمن هنا لا شأن لا يعتد بما يدعيه من الاجماع
الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح او المطلق واتفق اللهم الا ان يذهب بما ساواه
الشرع للاجماع فى الحجية كما اتفق لذلك للاحتجاج عليه فى الاعتداد به فى ذلك المطلب كذلك

فى الاخبار

في الاخبار واصل ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم بعينه وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه
شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الكل اذ لا ينافي كذب واحد
كذب الاخر قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد
كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق
الكثير على اكل طعام واحد فانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما وجد تفاوت بين ما يحصل منه وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا
على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا ولهذه
الوجوه مردودة اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا يستحق
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها وما لعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص
على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي
بخلاف اكل الطعام الواحد فان الجزم بوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع
ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو
باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالوضوح وعدمه
لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف
على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه

في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به
اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه جماعة من الحنابلة عنه قال السيد
انما كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة ولم يوجبه سبب ما ينفيه ذلك وطه الزيادة
والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين اخبار البلدان
والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصا واشباه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية
بنقله والا لزم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما هو في اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس هاهنا شروطا اخر ظاهرة الفساد بالاضراب عنها اولى فائدة قد يتكثر الاخبار
في الوقائع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله
في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك
منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع اصلا ومن الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته ام قلّوا وليس من شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت
ولده المشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وصياح وخروج المخدرات على حال منكر
عن عادة من موت مثله وكذا الملك والاكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد
ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل خبر وجد فيه الاخبار التي
تحف بمثل هذه القرائن بل ربما نجزم بصحة مضمونها بحيث لا ننحو الجنان في ذلك الجزم عن ريب
ولا يعترينا في ذلك شك احتج المخالف بوجوه الاول انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية
ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتفقا لا اطراد
فيه الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بذلك لو جد بالامرين
المتناقضين فان ذلك ممكن واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه

بالاجماع

بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول ما مر من انتفاء اللازم والتزام الاطراد
في مثله فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل نقيضه مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه
لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك لظ الفساد اصلا وما عري من خبر الواحد عن
القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا والنزاع في ذلك مع بعض الاصحاب كما حكاه المحقق عن
ابن قبة وبعض من جماعة من العامة وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ام لا خلاف
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن
ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف
لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف لواحد من القوم وحيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد
الى الطوائف وعلقه باسم الجماعة القوم فيكفي فيه ارتباط المجموع بالمجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع
التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف قل او كثر ولو كان البلوغ في التواتر شرطا لقيل
ولينذروا الواحد من قومهم او لينذروا بعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي
هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قيل ان الاية تدل على وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل
على معناه الحقيقي باعتبار استحالته على الله تع يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه
وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل
المقتضي له وجب والا لم يحسن طلبه دليل على حسنه لا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد
يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات الا انه في
موضع النظر فان قيل وجوب الحذر مستند الى الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه
فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الابلاغ ذكره الجوهري مجازا ولا يكون الا
في التخويف وعن بعض ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا يرتاب عنه الا كلام
ام كثر

الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع منه من الاعتبارات اليهما وهذا لا ينفك عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب بتركه والحرام يستوجب لمن اخذه فاعله وانما تضمنت الاية الدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فما لا خطب فيهما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة
على العموم ليعترض بلحوق الطائفتين قبل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار ان يقولوا القول
الواجب فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرف شرعي للمعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول ص على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه ان لكم باثباته ومعناه اللغوي
مطلق التفهم فيحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دل الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق
فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط فاذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده ظاهر
وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة
واخذوا عنهم ادركوا اعصارهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة
والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في
كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير
على خلافه او روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الرواية عنهم في فنون الاحكام قال العلامة
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذه الطريق
في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان
قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة
وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن
الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤوا من العامل به ووافقنا
من اهل الخلاف من احتج بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على

ذلك

ذلك بدليل النقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد
تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد الا النقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح والجواب ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن
لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم
شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها وثبتها القوي والا قرار فهي كما اشار اليه المرتضى
في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة
بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عنه سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من
قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل الخطاب
بالمشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من
جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفادة

في ظاهر الكتاب بغير ضرورة وجوب العمل بالخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بأن التكليف بخلاف
ذلك الظن العلم وتشريكه في اصالة البراءة لمن التفت اليهما نحو ما ذكر من ان ظاهر الكتاب تحجر
العمل الا مع العلم من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه من النهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وهو ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل
بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب
المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما عمل بالاخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات
ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الآيات ظاهرة بحسب السوق
بالاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه والنهي وآية
محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد وظهر
ما قررنا في ظاهر الكتاب ومن ثبوت حكم علينا بما علم في الوجه الرابع من الحجة لما مر بالبديهة واي اجماع
او ضرورة ينقضي مما ذكرنا الابهام في التكليف بتحصيل العلم بها لا ريب في انسداد باب العلم
بها عندنا ونحوهم وبهذا لمن تدبر ما ذكره المرتضى نحو ايراد ان العلم الضروري بان الامامية
تنكر العمل بخبر الواحد لم يحصل لنا الا ان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله

نقله

فتحقق لنا حينئذ انه لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل
عادة وامكانه في عصر ما قبل زمن ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل
الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع
الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه
على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا لهذا النظر فان قيل اذا سددتم طريق العمل
بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر
كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ادعاء
علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم
عن غير اين والاكتفاء بالظن فيما تعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا
فلنحكي الاشارة عن جماعة الادلة المفيدة للظن الصالحة لاثبات الاحكام كخبر غير في الجملة كما حققناه
واما الحال في تحصيل العلم فيتوقف التكليف بما لا يقتضيه على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى
تحمل مشقة البحث عنه فيما ورد على العمل بخبر الواحد وقال السيد قد عرض في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها
وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية
فانه عجيب ويمكن ان يكون اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر في كلام المحقق عن ابن قبة وهو من متكلميهم القول بمنع التعبد به
عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى ولا
انه لم يتضح في طريقهم المخالفة لما ذكره لاشتهار الاصحاب بوسائط قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد

ولم يعلم انهم اعتمدوا على الجرح وتبعد مخالفتهم لو اثبتوا غيره وقد تفطن المحقق لكلام الشيخ لأنه قال بعد
ان ما ذكره عنه في حكاية الخلاف يلبسنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين في قوله ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان
كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه من انه يتم الاصحاب وحديثهم
الى اخر ما ذكرنا هناك فما زاد في تقريره ما الحاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث من احوال الرجال فمن الجائز
ان يكون طلبا للتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الامر في الوجه الثالث في جملة ما اوله
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر او حرصا عليه وعلى هذا
يحمل رواياتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل في الاحاديث فيها غير مقبول وقد طعن بذلك
المرتضى على نقلها فينسخ منهم الاعتماد عليها ولا وجه لرده بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف
الوجه المذكور في الحجية لما حررناه في بقية الوجوه لا سيما الاخير كما بيناه ثم اصل
وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون
والصبي ان كان مميزا اما الحكم في المجنون وغير المميز فنقل الاجماع عليه من الكل واما المميز
فلا يعرف فيه من الاصحاب خلافا وحكم اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعضهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو مكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا ولا سلمنا
لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدح ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبولها بطريق اولى لان للفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله ربما يمنعه من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحترز عن الكذب ولا يخشى من العقاب فلا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا
سمع وروى قبل البلوغ واما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره
من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يصلح

انما

مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
وهو شامل للكافر وغيره ولكن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لكن ينهض دليل الموافقة
على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما
بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب يكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب
وحكى والدي في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابانا من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة
وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا
الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض
العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان
فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم رده المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي علمت فيها باخبارهم خاصة ولم يجز التعدي
في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول
باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا ان لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع
الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط
مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الآية معلق على نفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث
والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين فيه لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه
ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى انه قال ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل
للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا تصيبوا بسبب ومن البين ان الوقوع في الندم ظاهر

عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من لم يتصف بالفسق في الواقع حيث لا يحترز معها من الكذب لا انه قليلة ليسبق
العلم بحصوله انه ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ان مصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من لم يعلم
الصغر في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة اشتراط الملكة
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق
والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمنع نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير ان يكون العمل وقع على المخصوص دون اثبات
ثانيا بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام
القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ووقع في المقام اشكال لابد من التنبيه عليه وهو ان تقييد نفي الواسطة صدق الحجة بموضع
الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرناه انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف
كما هو الغالب الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن ارتكاب الصغائر والامدين العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية
توجب الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم
الحجة باشتراط العدالة مطلقا وطلب الواسطة المذكورة وان كانت محتملة بالنظر الى الفعل امر ولكن
العلم بوجودها مستبعد فان المعاصي منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب في العلم بانتفائها مع ما تمتنعه الا مع
بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم
عند خبر من لا ملكة له لمشاركته للفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيتقوم في بعض صوره اشتراك
الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على قدر قيامه من الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بسببه او يسهو فيزيد في الحديث
ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن ذكر الواسطة الى وجودها
الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا الا نادرا
فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد من المحققين لو كان زوال
السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم من السهو وهو باطل اجماعا بل الضرورة

بالخبر

١

بالجملة اصل يعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها
الواحد او لابد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر
من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وهذا عندك هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد فيها كما هو ظ وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فيقتصر عليه وما سوى
ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه
وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية
ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا فلا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن الزيادة هنا لنفي على مشروطه لهذه
الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر من ان يلي اذا كثر
شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط
يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض افاضل المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس
في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا العلم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس كما قد وقع في كلامهم
وبتهم عليه من غير تأمل من لا يعمل بالقياس وما بينه على ذلك ما وجدته في كلام بعض الفاضل
حكاية عن بعضهم ان منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي وهو مقتضى القياس
وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية
من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف
على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم
شرعا ومن ثم العمل في الآية على وجه ملتبا ولا الاختبار بالعدالة يؤدي

الى التناقض بدلوا ما ذلك لان الاكتفا في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صيغة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان
مقتضا ضاما توقف القبول على العلم بالانتفا وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار
بما سوى العدالة نعم ما ذكروه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا
نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل مما دعى الحذر عنه كيف وتخصيصها
لازم وان اتفقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفى فيها
بالواحد بهذا الشاهد على ان النظر في الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا
هذا فعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفا بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمنازع في المقامين واحد اصل اختلف العلماء في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما
وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند والى هذه الاقوال
الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا الملم في الاصحاب
قائلا شيئا منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدى الى الاكتفا بالاطلاق فيهما حيث
يعلم عدم المخالفة فيما به تحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف
ما استوجهه العلامة اصل اذا تعارض الجرح والتعديل فاكثر الناس يقدم الجرح
لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو
حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن
وهذه الحجة مدخولة ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ان امكن الجمع بينهما
ورجحان يحكم الذي هو الصحيح باعتبار العمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه
اصل اذا قال العدل حدثني عدل سلم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفا بتزكية
الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بنا على اعتبارها وهو اختيار والدى وذهب

المحقق

المحقق الى الاكتفاء بل بما دونه حينئذ اذا اخبر بعض اصحابنا وعلمائنا الامامية بتعديل وان لم يصفه
بالعدل المراد لم يصفه بالفسوق لانا حينئذ نعلم منه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم
منه الفسق والمانع من القبول فانه ان شهد بعض اصحابنا لم يقبل الا ان كان ان يضيف نسبته الى الرواة
او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا يحصرون في العدول وسلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن
وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلابد للمجتهد من البحث عن كلما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه
انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم
ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة
بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند
والنظر في حال الرواة ليؤمن معارضة الجرح اصل لابد للراوي من مستند يصح لاجله
رواية الحديث ويقبل منه بسببه دعوى الرواية عن المعصوم بطرق معروفة واعلى الرواية
عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقرائته من كتابه او بالاملاء من حفظه
ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك الاجازة رواية كتاب او نحوه
ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر خلافه وهذا البحث
عديم الجدوى في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف
من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبل الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ
يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوها وما هذا
شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني ولا في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز
مع القرينة فلا مانع منه ومثله الاذن في القرائة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا
الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قوله من غير قرينة موضع ريبة وان خالفه فيه من لا يعتد به نعم
ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير

تقييده بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكرنا الا المرتضى فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال والاولى لمن يجيز ان يقول حدثني قراءة
عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فتناقض لان قوله حدثني يقتضي انه
سمع من لفظه وادراك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فانه ينفي ما اثبت
وهذا من السيد في غاية الغرابة فان هذه كلها بالمجاز اذ كان مجازا الا ومعه قرينة تنافي الحقيقة
وتناقضها اذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعده قراءة عليه على انه ليس المراد حقيقة
اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءة عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى
وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني
حال اضافتها الى لفظ قراءة انه سمع من لفظه وادراك نطقه به وهو تفصيل ما ذكرناه
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق ما عداه على صحة الاطلاق المقيد على القراءة
مع الاعتراف فاي مانع من مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز
الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ
الدالة ظاهرا على وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو باطل
عند محققيهم هذا وظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد القول بعدم جواز
الرواية بالاجازة مطلقا نظرا الى العمل بخبر الواحد حينئذ واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
ونقلها عبارة السيد هذه وان فهم ظاهرها القول بنفي الجواز مع الاطلاق الا
المدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني
ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره من قراءة عليه فاقر به حدثني واخبرني واورده مجرى
ان يسمع من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لا وارده له بذلك ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا في ذلك وهذا كذب لم يجز
وذكر بعد هذا ان المناولة وهو ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار
اليه

اشار اليه بهذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه قال فان كان
ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة
بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي
فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة
انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بنحو ذلك في القراءة
على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما
حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر عنهما بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة
على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث
لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء
اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب للتيمن البته كما لا يخفى
على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة وعما في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان يتم
والامن من حدوث التصحيف سيما من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر

وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ على غيره

وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على

مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا

على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه

قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية

او بعبارات واحدة منها وذلك دليل على الجواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر

الواسطة راساً او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف

بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مط وهو مختار والدي ره وقال العلامة في

النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير

من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية

القول في القبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال

المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة

قبلت

قلت مط وان لم يكن كذلك قلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم
حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول او الرد ولنا ان من شرط القبول معرفة
عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها
سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف
ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله
وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا
ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة
ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه

او جرحه ولو عدله لم يصر عدلاً لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه المعدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من
عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصول الظن في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره
فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا
على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول منهم وجوه منها ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان مدلساً غاشاً
وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد الكذب
ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوهاً ردية تركناها لظهور
فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناها فلا نطيل بتقريره

ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط
وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما
اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما اطلقوا هذا اللفظ
مضافاً الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه
بعد ذلك ارسال وغيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصم

مثلا

مثلا وقد تطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة
للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد من ذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من
رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي
الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع
كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب
ولم يشتمل باقي الطريق على ضعيف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب
او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

في النسخ

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط الحضور

وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا واتفقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق

عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق

الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر

يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو ظاهر

الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي

عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول

قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى

امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما ان النبي ع امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع

ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما دون ارادة الفعل

والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا

وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه

قوله تعم قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا

وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء

بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان

كانا حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا

لا يكون

فلا يكون مأموراً به ويتضح النسخ يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة والآحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه
من الاصحاب مخالفاً وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو
ضعيف جداً لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر
العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون
وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله
هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث فيهما قليل الجدوى فترك
الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فهي جواز نسخه والنسخ به خلاف
مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا
قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون
ناسخاً ولا منسوخاً وتعلقوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز
نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع
عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي
انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حاصل

قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي اخبر على مذهبهم بان امته لا يجتمع على خطاء وهذا
ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب
والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت بها اما المانع
من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم
باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على
ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد وحكى المحقق ره
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ
لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاق وانما يكون عن مستند قطعي فيكون
الناسخ ذالك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه الوجوه اشكال والذي
يجي على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيها بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى
قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجائز حصول مثل هذا في زمان النبي ثم ينسخ
ذالك الحكم بعد لا لانه شرعية متراخية وكما يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقران
باقوال تدخل في جملتها قول النبي وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة
مهمة كما لا يخفى معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم
الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة

القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها
هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة
مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان
عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان
ان هذه الزيادة غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما
كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان
مع هذه الزيادة بتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون
كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق
عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا
والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد
في الزيادة على الركعتين بطريق السوال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ
لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون
الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا

لتحصيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئاً غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفرداً فصار منضماً والشيء لا ينسخ بانضمام
غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما الو
انفردتا لما اجزئتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل العقل
فلم يكن نسخاً فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين
لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخاً لا
يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

في القياس والاستصحاب

القياس الحكم
على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى اصلاً وموضع الاخر يسمى فرعاً والمشترك جامعاً وعلة وهي اما
مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ
وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام
وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر
المرتضى ره المنع منه ايضاً وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد
حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهاناً وقال العلامة الحق عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية
والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم
فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع

حرم الخمر

حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله
في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة
القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن
دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى
يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يبقى فيه ذلك
الاحتمال فههنا نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا
القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم
انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان
الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم ببعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية به لان قوله حرمت

الخمر لكونه مسكرا احتمل الا ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع
وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار ام لا
فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع
مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى
في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى
وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ
عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون
في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا
دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه
الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي
والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن
نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون
النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم رجيل الحجة ما ذكره
فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد من المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر

عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريره واما حجة المرتضى ره فجوابها ان المتبادر من العلة حيث تشهد الحال بانسلاخ
الخصوصية منها وتعلق الحكم بها الايجاب لدواعي او وجه للمصلحة ذهب
العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى
الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس
واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار
مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه
منقول عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة
الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه
شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس
ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا منافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه
بالطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة
على انه بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير
توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت

ذالك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته

اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في

وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذالك الحكم فهل يحكم ببقائه

على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فالمرتضى وجماعة

من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا

له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي

فيها قبل الرؤية فهل تستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها

بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن قال بالثاني احتج المرتضى ره بان

في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث

كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة

قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل

يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل

انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها

من غير دليل وجرت هذه الحالة مع خلوها من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة

فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت

الحكم في الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذالك لم يعلم استمرار الاحكام

في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذالك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه

من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل

الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذالك في حالة واحدة

او [illegible]

او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم
الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود و
اتفقت الامة على ثبوته في الاول واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان
وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت
الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤيته لما
لم يتغير الحكم الدلالة ثم قال فمثل ذلك يحسن قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على
الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل
البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر والدليل على ذلك كله لا بد
منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا
يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا
نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل
للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في
الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن

من احد طرفيه الى الآخر لا المؤثر فاذا كان المتعذر عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح.
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة
ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى
يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله وعزل نصيبه
في المواريث وما ذاك الا لان الاستصحاب حجة وهذه العلة موجودة في مواضع
الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم
الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا
تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن
المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب
عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الا
قتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام

الحل

المحل نظر الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به
امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره
اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم وتفصيح عنه
حجة المرتضى وكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد
اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل
ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم
شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئة بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك
بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا
ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى وس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة
الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وكما
جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب
الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل
التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على

المجتهد المطلق
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق
لها ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد
المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المط هي قدرته
على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة
لفقد النص عليها ومن الجايز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا
اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل
في اعتماد ظن المجتهد المط انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة
به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي
للاجتهاد المط واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي و
تعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المط وان كان ممكنا
لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب
الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لا
قتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت
قلت تركب الاجتهاد والا التقليد وهو غير معروف ‍ ‍ ‍ ‍ ‍ ‍ ‍ ‍ وللاجتهاد
المط شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة
ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام

بان يكون عالماً بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال
ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواضع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون
عالماً بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك
من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونها الا ان
ما رزقه قد سليمة تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراكية يتمكن
بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعاً من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبيا
مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد
اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها
قد صارت في هذا الزمان طريقاً يحصل بها الدربة فيه ويتعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلاً

او تجاهلاً بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المط على امور وراء ما ذكرناه فمن
المحالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقتضي الضرورة من الدين
بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم
ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل
الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم
اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها
بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه
وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو
المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اثر
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال به
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال   والتقليد هو العمل
بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس بتقليد له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر

العلماء

العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف
من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب
الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على
الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذالك بانه لو وجب
على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذالك اما قبل وقوع الحادثة او
عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يودى الى استيعاب
وقته بالنظر في ذالك فيودي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة فلان ذالك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة
بصفة المجتهد وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه والحق
منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ
من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا
عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره
الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه
قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء
الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد

بالأدلة القاطعة لانتقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو
سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلاً لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوماً لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة
موقوفاً على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكون ذلك محال ولان النبي ص كان
يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ
على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشئ لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها
ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بايسر نظر ولذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن
النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل
على اللطيف الخبير   ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان
يكون مؤمناً عدلاً وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة
او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها
حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل
ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لعموم قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من
يغلب على ظنه انه من اهل الذكر الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق

ولا يكفي

ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان
يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق
هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود
اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد
من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على
عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رة الموافقة لما ذكره المحقق حيث
قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس
يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة
وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد
المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة
والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العدالة والعلم من بعض
تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم
ويحكى عن بعض الناس القول بالتخير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح
بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا
من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه من الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع

ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في

ورجح الاخر وهو حسن

الفتوى ما لحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى ان

يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي بناه عليها

وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها

جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استئناف النظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان

خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة

متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستئناف

عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر

لا نعرف خلافا في عدم اشتراط

مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع

على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع

منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف

من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ودية جدا لا يستحق ان

يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد

والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان

حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد

في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي

فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور

ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا

مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد

الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب

في التعادل والتراجيح

تعادل

تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخيره في العمل باحدهما الا انه لا نعرف في
ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البرائة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه
الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة
كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد
الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى
التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه الظن
الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط و
الاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية
والفضيل بن يسار ونظائرهم على من لا يعرف حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل
قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان
احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والعدد
الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساوت في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول
واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد
الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها

او يرجح عليها المرسل بحذف الاسناد للترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد
الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة والاخر
فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه ذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق
لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع
الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو وجوه احدها
ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا من الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه
ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا
يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته
او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار
في التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في
احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد
على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ
فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها

106

فبما ذكرنا ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد
احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على
الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في
جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة
الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار
الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتباره الاول
اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى
من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم
بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك
بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي
تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده
بعد فيا سنستن ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال
المحقق بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول
او عن الائمة فان كان عن النبي وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن

مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ
لا يكون بعد النبي الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال
التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد
عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة
كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك
يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك
يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل
لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر
بانه اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن
نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما
ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما
هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ
عندي هو الحق وقد تم الكتاب بعون الملك الوهاب

في ١٢ جمادى الاولى ١٣١٥

بيد اقل الطلاب محمد حسن

